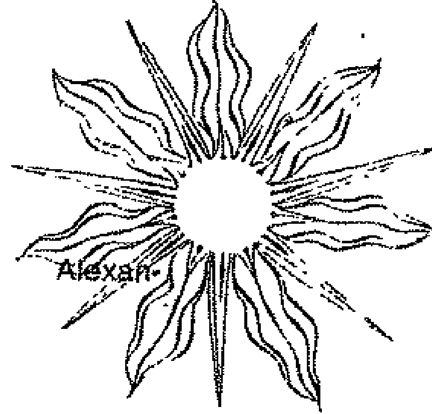
قادة الفكر



أرسطوطاليس

المعلّم الأوّل

بقلم

ماجد فخري

دكتور في الفلسفة
من أساتذة الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت
والجامعة اللبنانية



المطبعة الكاثوليكية - بيروت

أرسطوطاليس

المعلم الأول

قادة الفكر

٢

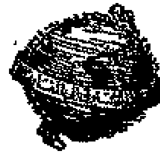
أرسطوطاليس

المعلم الأول

بقلم

ماجد فخري

دكتور في الفلسفة
من أساتذة الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت
والجامعة اللبنانية



المطبعة الكاثوليكية - بيروت

مقدمة

درج الفلاسفة العرب على دعوة أرسطو « بالمعلم الاول » و « بالحكيم» اعترافاً منهم بمكانته السامية بين سائر الفلاسفة اليونان الذين أخذوا عنهم أهم بنود فلسفتهم . ولم ينفرد الفلاسفة العرب باختصاص ارسطو بهذا الثناء، فقد عرف في الغرب باسم « الفيلسوف» و « أمير الفلاسفة » و « سيد العارفين » — كما يدعوه دانتي — لما كان له من الاثر في تاريخ اوروبا الفكري في العصور الوسطى خاصة . لذلك لا نرانا بحاجة إلى الاعتذار عن تحرير هذه الدراسة عن الحكيم اليوناني الاكبر ، أعظم عباقرة الفكر في التاريخ اطلاقاً ، في سلسلة قادة الفكر ، باللغة العربية . فالالمام ببنود فلسفة ارسطو الكبرى أحد مقوّمات الثقافة العقلية الاصيلة حتى في عصرنا هذا . فقد هيمنت الفلسفة الارسطوطاليسية على الفكر البشري طيلة ما يربو على عشرين قرناً ، في الشرق والغرب معاً ، وطبعت الحضارة البشرية بطابعها ودخلت الى صميم الحياة العقلية في جميع العصور والاصقاع . ولم يتحرر من ربقة هذه الفلسفة حتى الفلاسفة المحدثون ، امثال ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) وكانْت (١٧٢٤-١٨٠٤) من الذين تعمدوا الخروج عليها وانتهاج سبل جديدة في مضمار الفكر. فالدور الذي يمثله مفهوم الجوهر (substance) ، ومفهوم الجبرية التي تتحكم بالأحداث الطبيعية ، ومنزلة العقل من الحس كحاكم ومرشد له — عند ديكارت — انما ترقى جذورها الى ارسطو . ونظرية المقولات ، وطبيعة الزمان والمكان ، واستحالة نفوذ العقل الى ماهيـة الأشياء بذواتها (noumènes) — عند كانْت —

تتصل اتصالاً وثيقاً بما يضعه ارسطو في المنطق وفي الالهيات، كما سنرى.

وليس في كل ذلك ما يدعو الى الاستغراب. فالمشاكل التي أثارها ارسطو، مقتفياً بذلك خطى استاذه أفلاطون، كانت وما تزال المشاكل العقلية الكبرى التي تقض على الانسان الظامئ الى المعرفة مضجعه. والاسلوب الذي استحدثه افلاطون في الحوار، وهذبه ارسطو وبلغ به غاية الاتقان، ما زال العدة العقلية التي يتوسل بها الباحث في طلبه للحقيقة العلمية والفلسفية. والمفاهيم والمفردات العلمية والفلسفية التي نتداولها اليوم — وما زال البشر يتداولونها منذ القرن الرابع قبل الميلاد — هي من وضع ارسطو او تهذيبه. وحتى الكثير من الحلول العلمية والفلسفية — لا سيا في الاخلاق والالهيات — التي انتهى اليها ارسطو ما زالت الحلول المسلّم بها عند الكثيرين من العلماء ورجال الفكر، حتى يومنا هذا.

ولفلسفة ارسطو اهمية مزدوجة لطالب الفكر العربي. فهو ملزم، من حيث هو طالب للفكر العام، ان يلم بمبادئها ويقف على دقائقها، اذا اراد ان يصيب من هذا الفكر قسطاً حسناً، ما دامت تلك الفلسفة من هذا الفكر بمثابة الدعامة الكبرى. وهو ملزم، من حيث هو طالب للفكر العربي، ان يتقصى أصولها، اذا اراد ان ينفذ الى غور ذلك الفكر الذي تفرع عنها. فما الفلسفة العربية الا حلقة من الحلقات الكبرى في تاريخ الفلسفة الأرسطوطاليسية. وأحرِ بنا حين نتحدث عن الفلسفة العربية ان نتحدث عن «المدرسة الأرسطوطاليسية العربية». وان كل ما خرج عن الفلسفة الأرسطوطاليسية (او المشّائية) — عند العرب — فهو تيار فرعي لا يعتدّ به، في معرض التأريخ للفكر العربي الأصيل. ألم يكن الكندي (+٨٧١) والفارابي (+ ٩٣٥) وابن سينا (+ ١٠٣٧) وابن رشد (+١١٩٨) أعلام الفلسفة العربية[١]، شراحاً لأرسطو قبل كل شيء؟

وسوف نقتصر في هذه الدراسة على عرض آراء ارسطو في المنطق

---

١) يستثنى من هؤلاء الأعلام ابو بكر زكريا الرازي (+ ٩٢٥) الذي نهج نهجاً افلاطونياً واضحاً في فلسفته.

والطبيعيات والالهيات والأخلاق والسياسة ، متجاوزين عن الخطابة والشعر ؛ دون التطرق الى النقد او الى التطور التاريخي الذي كتب للفلسفة الأرسطوطاليسية. إلا اننا قد نشير الى أثر بعض بنود هذه الفلسفة في تاريخ الفكر العربي والتأويل الذي اختاره بعض الفلاسفة العرب لبعض اقوال ارسطو ، لقرب صلة هذه الفلسفة بثقافتنا الفلسفية العامة .

حياة أرسطو وآثاره

ولد ارسطوطاليس في اسطاجيرا[1] من مدن ثراقيا في شمال اليونان سنة ٣٨٤ ق.م. وكان والده نيقوماخس، طبيب آمينتاس الثاني جد الاسكندر المقدوني، يرقى بنسبه الى اسقلابيوس، إله الطب عند اليونان. ويحتمل ان يكون ارسطو قد تمرس في صباه بالتشريح على يد والده، واكتسب من جراء ذلك ولعاً خاصاً بالبحث العلمي الذي تتميز به آثاره الطبيعية. ولما بلغ سن الثامنة عشرة التحق بأكاديمية افلاطون في أثينا (سنة ٣٦٦) وتتلمذ طيلة عشرين سنة على افلاطون الذي كان يكنّ له خالص المودة ويشهد له بالتقدم حتى لقد دعاه بالقارئ وبالعقل — اي عقل الاكاديمية — ولم يغادر ذلك المعهد إلا لدى وفاة معلمه افلاطون (سنة ٣٤٧) وانتقال الرئاسة الى ابن اخيه اسبوسيبوس، الذي كان ينزع نزعة رياضية في تأويله لمذهب افلاطون، خلافاً لأرسطو، ولم يكن من المبرزين في الاكاديمية. وكان ارسطو قد أخذ يتحول، حتى قبل ذلك التاريخ شيئاً فشيئاً عن مثالية استاذه وينزع الى المباحث الطبيعية. فاختار الرحيل، وفي نفسه بعض الحفيظة على افلاطون لتجاوزه عنه في اسناد رئاسة الاكاديمية الى ابن اخيه. فوفد على آسوس، تلبية لدعوة اميرها هرمياس، الذي كان زميلا وصديقاً له أثناء سني الدراسة في الاكاديمية، والذي كان قد جمع حوله حلقة افلاطونية صغرى. وفي آسوس تعرف الى بثياس، ابنة اخي هرمياس، وتزوجها فأنجبت له ابنة دعاها بثياس كذلك. ولما ادركتها الوفاة اتخذ له خليلة تدعى هربيلّيس من أهل اسطاجيرا، فأنجبت

[1] Stagira، ولذلك يعرف بالاسطاجيري (Stagirite)، وفي النصوص العربية الجهراشي (؟).

له ولداً دعاه نيقوماخس، ينسب اليه كتابه في الاخلاق الى نيقوماخس .

وحوالى سنة ٣٤٢ أرسل فيليب المقدوني في طلبه ليتولى تعليم ابنه الاسكندر، وهو لم يتجاوز الثالثة عشرة حينذاك . ويروي بلوطارخس في سيرة الاسكندر، ان ارسطو لقن الاسكندر مبادئ الفلسفة الاخلاقية والسياسية والعلوم السماعية والباطنية والطب، وكتب له شرحاً للالياذة، كان يحمله معه اين حلّ او رحل، ويضعه مع خنجره تحت وسادته كلما أوى الى فراشه . ومهما يكن من صحة هذه الرواية، فمن الراهن ان ارسطو لقن الاسكندر شيئاً من مبادئ الحكم الصحيح، فقد ألف له كتاباً في الملكية وآخر في المستعمرات، ولعله شرع بجمع الدساتير اليونانية في هذه الحقبة، كي ينتفع تلميذه الامير بقراءتها . ولما توفي فيليب وتسنّم الاسكندر عرش مقدونية، نزح ارسطو عن البلاط المقدوني في «بلا» ووفد على أثينا مرة ثانية حوالى سنة ٣٣٤ . ورغم المودة الخالصة التي كانت تربط التلميذ باستاذه واعتراف الاسكندر بجميل معلمه، فقد اخذ الفتور يتطرق الى العلاقة بينهما، على أثر اجتياح الاسكندر للشرق وعمله على صهر الحضارتين اليونانية والفارسية، وأمره بقتل قريب ارسطو كاليسثنيس، مؤرخ الحملة المقدونية، لرفضه السجود له على الطريقة الفارسية . فقد رأى ارسطو، ولا شك، في كل ذلك خروجاً على التعاليم التي عمل على غرسها في نفس الاسكندر، ونقضاً لروح الديمقراطية والولاء للحضارة اليونانية الخالصة والتبرؤ من كل ما له صلة «بالبرابرة» الشرقيين « الذين لا يصلحون إلا للعبودية » عنده — وهي الخصال التي أراد تلميذه ان يتحلى بها .

والى هذه الحقبة يرقى تأسيس ارسطو لمدرسته الخاصة التي دعيت باللوقيون — نسبة الى الحديقة التي انشئت فيها والتي كانت مكرسة « لابولّون لوقيوس» — اي واهب النور . وكانت الدروس في اللوقيون تقسم الى قسمين : قسم صباحي وقسم مسائي . ففي الصباح كان يطوف[١] ارسطو

١) (περιπατέω) ومنه المدرسة Péripatétique أي المشائية .

مع تلامذته جيئة وذهاباً في الرواق، محاضراً في المواضيع الفلسفية العويصة (كالمنطق والطبيعيات والآلهيات)؛ أما في المساء (او عند العصر) فقد كان يحاضر في المواضيع الفلسفية العامة (كالبلاغة والسياسة). ومن هنا قسمة تآليفه الى السماعية (acroamatiques) والى الجمهورية او العامة. وللدلالة على مدى اهتمام ارسطو بالعلوم الطبيعية، يجدر بنا أن نشير الى المخطوطات والخرائط والاشياء الطبيعية التي كانت تملكها مدرسته. ويروى انالاسكندر أمر جميع صيادي الطيور والاسماك في انحاء امبراطيته المترامية الأطراف ان يوافوا ارسطو بكل غريب من الحيوانات والنباتات التي قد يقعون عليها.

في هذا الجو العلمي الخالص الذي كان يهيمن على اللوقيون، وفي غضون ما يقرب من ١٢ سنة فقط، ألف ارسطو أهم آثاره العلمية والفلسفية، وحتى لو افترضنا — كما يقول احد الثقات[١] — أن طلاب ارسطو كانوا يشتركون معه في عملية التقميش والتنقيب، فان نتاجه الفكري يبقى فريداً في تاريخ البشر العقلي.

ولم تطل اقامة ارسطو الثانية في أثينا. اذ ما ان توفي الاسكندر سنة ٣٢٣، حتى اشتد العداء للمقدونيين وانصارهم في أثينا مرة أخرى، وصلة ارسطو بالبلاط المقدوني معروفة. فلفّق الأثينيون ضد ارسطو تهمة تشبه من نواح تهمة الكفر التي لفقوها ضد سقراط وانبذقليس قبله. فلم يجد مناصاً من الرحيل عن أثينا، فوفد على خالقيس، مسقط رأس أمه، لكي لا يتيح للاثينيين — كما قال — « فرصة الاساءة الى الفلسفة مرتين » — اي كما أساؤوا اليها في اعدامهم لسقراط. إلا ان المنية أدركته في العام التالي اي سنة ٣٢٢، وهو لم يتجاوز الثالثة والستين.

* * *

أما آثار ارسطو فتقع في قسمين متميزين، مختلفي الطابع والاسلوب، هما قسم المحاورات والمواعظ، الذي تغلب عليه الصبغة الادبية والذي

---

(١) راجع : W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1937، ص ٦. وسنشير الى هذا الكتاب في ما يتلو باسم روس فقط.

ينسج فيه ارسطو على منوال افلاطون ؛ وقسم المباحث او المقالات العلمية، التي تحتوي على أهم نتاج ارسطو العلمي والفلسفي — وقد وصلنا معظمها، بينا لم يصلنا من القسم الاول (اي قسم المحاورات والمواعظ) إلا اسماؤها وبعض شذرات او مقتطفات منها . يضاف الى هذين القسمين قسم منحول نسب الى ارسطو خطأً وكان له أثر في تطور المدرسة المشائية في العصور الوسطى، كأثولوجيا (او كتاب الربوبية) وكتاب العلل وكتاب العالم التي كانت متداولة بين الفلاسفة العرب؛ ثم قصائد ورسائل وصلنا مقتطفات من بعضها . وهاك ثبتاً بكلا المحاورات والمباحث :

أ) المحاورات والمواعظ:

١ — في الخطابة (اوجريلوس) .
٢ — يوديموس (او في النفس) .
٣ — الترغيب بالفلسفة (بروتربتيكوس ومعناه الموعظة) .
٤ — في الفلسفة .
٥ — الاسكندر (او في المستعمرات) .
٦ — في الملكية .
٧ — في العدالة .
٨ — في الشعراء .
٩ — في الثروة .
١٠ — في الصلاة .
١١ — في حسن النسب.
١٢ — في التربية .
١٣ — في اللذة .
١٤ — في العشق .
١٥ — نيرفثوس .
١٦ — السياسي .
١٧ السوفسطائي.

١٨ — المائدة .
١٩ — مينكسينوس .

ب) المباحث :

١ — المنطقيات وهي تشتمل على :
المقولات (قاطيغورياس)[1] .
العبارة (بري هرمنياس) .
التحليلات الاولى (أنالوطيقا الاولى) .
التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) .
المسائل (طوبيقا) .
المغالطات (سوفيسطيقا) .

٢ — الطبيعيات وهي تشتمل على :
أ) المؤلفات الطبيعية :
مقالة الطبيعة (او السماع الطبيعي) .
كتاب السماء .
في الكون والفساد .
الآثار العلوية (Meteorologica) .

ب) علم النفس :
في النفس[2] .
في الحس والمحسوس .
في الذكر والتذكر .
في النوم .
في الأحلام .
في تعبير الرؤيا .

---

١) أثبتنا أسماء هذه الكتب معربة عن اليونانية كما يرد معظمها في المصادر العربية .
٢) يعتبر أرسطو علم النفس من العلوم الطبيعية ، كما سنرى .

في طول العمر وقصره .
في الحياة والموت .
في التنفس .

٣ — البيولوجيا وهي تشتمل على:
في علم الحيوان (او كتاب الحيوان) .
في اجزاء الحيوان .
في حركة الحيوان .
في نشوء الحيوان .

٤ — الالهيات وتقتصر على:
كتب ما بعد الطبيعية الاربعة عشر (Metaphysica) [1]

٥ — الاخلاق والسياسة وهي تشتمل على:
الاخلاق الى نيقوماخس .
الاخلاق الى يوديموس .
كتاب الاخلاق الكبير (Magna Moralia) .
كتاب السياسة .
دستور أثينا (حلقة من ١٥٨ دستوراً مفقودة) .

٦ — الخطابة والشعر:
في الشعر .
في الخطابة .

---

١) اي المقالة التي تلي المقالة في الطبيعة (Physica) من Μετά باليونانية ومعناها بعد و φυσικα ومعناها العلم الطبيعي. وأول ما ترد هذه اللفظة عند نيقولاوس الدمشقي (القرن الاول للميلاد) الذي قد يكون اقتبسها عن معاصره اندرونيقوس ، وكلاهما من شراح أرسطو المعروفين .

الفلسفة في إطارها التاريخي

قبل ان نشرع بعرض بنود الفلسفة الأرسطوطاليسية ، يجدر بنا ان نفحص عن ماهية الفلسفة عند ارسطو وعن صلة فلسفته بمذاهب من تقدمه من الفلاسفة الطبائعيين ، كطاليس وأنبذقليس وهراقليطس ، من جهة ، وغير الطبائعيين كأفلاطون وفيثاغورس ، من جهة أخرى. وهو يبسط في المقالة الأولى من كتاب « ما بعد الطبيعة » آراء قدماء الفلاسفة بسطاً دقيقاً ، هو بمثابة اول تاريخ للفلسفة . الا ان اشاراته الى هذه الآراء ليست مقصورة على المقالة الأولى ، بل هي مبثوثة في سائر كتب ما بعد الطبيعة وسواها من الكتب الاخرى . ولا نغالي اذا قلنا ان ميزة فلسفة ارسطو انها عبارة عن تركيب محكم ألّف فيه بين اقوال سابقيه من الفلاسفة ، ونجح حيث اخفقوا في وضع نظرة شاملة مترابطة الاجزاء الى الكون ، للمرة الأولى في تاريخ الفكر البشري.

ولعل خير مقدمة لدراسة مفهوم الفلسفة عند ارسطو هي مقارنته بمفهوم الفلسفة عند معلمه الاكبر افلاطون ومن عداه من قدماء فلاسفة اليونان . فقد ذهب افلاطون الى ان الفلسفة هي بحث عن الوجود الحق (τὸ..ὄν..ὄντως) — اي عالم المثل او الكليات الازلية ، التي يفصح عنها عالم الحس افصاحاً ناقصاً . فالموجودات الحسية ، عنده ، ان هي الا خيالات او اشباح ، لا حقيقة لها بذاتها ، بل بما تستمده من عالم المثل الاكمل. ويأخذ ارسطو ، اول ما يأخذ ، على معلمه افلاطون ازدراءه بعالم الحس — او الصيرورة — وانصرافه الى البحث عن طبيعة الاشياء في عالم مفارق لهذا العالم ، لا ينبئنا بنوع صلته بعالمنا هذا على وجه صحيح. فللباحث ان يتساءل والحالة هذه : ماذا يجدي وضع هذا العالم المفارق

في تأويل طبيعة الموجودات الجزئية التي تحيط بنا ؟ اذ من البين ان المُثُل (او الصور) لا تفعل في الجزئيات او تغير من حالها شيئاً — « فاستحال ان تعيننا على فهم تلك الموجودات الاخرى، او تسبغ عليها الوجود ، ما دامت ليست قائمة في الجزئيات التي تتمثل بها » [١] . وافلاطون انما يضع عالماً من المثل يحكي عالم الحسيات في الكيفية والعدد : فكأنه اذ اراد ان يفسّر طبيعة عالم الجزئيات لم يتيسر له ذلك الا بوضع عدد مقابل لها ، فكانت حاله كحال امرئ أراد ان « يعد بضعة اشياء ، فخيل اليه انه لن يقوى على ذلك ما دامت هذه الاشياء قليلة ، فأضاف اليها بضعة أخرى ليتسنى له عدها بيسر » [٢] . وكل ذلك ضرب من التمحل الذي لا طائل تحته في تفسير ماهية الاشياء .

فلنتحرّ اذن ماهيـــة الاشياء في الاشياء . وما دام العالم الذي نعيش فيه هو عالم الجزئيات الحسية ، وجب ان تبتدئ الفلسفة من هنا ، أي اي من عالم الصيرورة او الحس الواقع تحت سمعنا وبصرنا . ونحن اذا فحصنا عن ماهية هذا العالم ثبت لنا انه عالم مركب ، وليس عالماً بسيطاً ، خلافاً لما ذهب اليه الطبائعيون [٣] الأول ، الذين اكتفوا بالبحث عن العلة المادية للاشياء ، ظناً منهم ان طبيعة الموجودات مادية وحسب : فذهب طاليس الى ان مبدأ الاشياء هو الماء ، وانا كسمينس الى انه الهواء وهراقلطيس الى أنه النار وانبذقليس الى انه العناصر الاربعة جميعاً [٤] . ولكن سواء وضعنا ان العلة المادية الأولى للاشياء عنصر واحد او عدة عناصر ، فنحن عاجزون عن تأويل ظاهرة التغير او الصيرورة في الكون ، ما لم ندخل

---

١) ما بعد الطبيعة ، الكتاب ١ ، ٩٩١ أ ١٢ الخ (يشير الرقم الاول الى الصفحة والرقم الثاني الى السطر من ترقيم بيكير المشهور) .

٢) الكتاب ١ ، ٩٩٠ ب ٣ .

٣) يدعوهم أرسطو بالطبائعيين (φυσιολόγοι) ، تمييزاً لهم عن قدماء اللاهوتيين او θεόλογοι ، لتأويلهم الطبيعي للكون .

٤) ما بعد الطبيعة ، ك ١ ، ٩٨٣ ب .

علة فاعلة الى جانب العلة المادية — كالعقل (νοῦς) الذي قال به انا كساغوراس، والحب والغلبة اللذين قال بهما أنبذقليس وهزيود وبرمانيدس وسواهم[١] . فقد ادرك هؤلاء الفلاسفة ادراكاً غامضاً ان تأويل صيرورة الاشياء يقتضي مبدأ آخر غير المبدأ المادي ، هو العلة الفاعلة . وهكذا دفعوا بالفلسفة قدُماً وارتفعوا بها عن صعيد المادية المحضة. إلا انهم قصروا ، شيمة اقرانهم الطبائعيين ، عن الغرض ، لتجاوزهم عن مبدأين آخرين ، يستحيل تأويل صيرورة الاشياء بدونهما : هما العلة الصورية (اي الماهية او الجوهر) والعلة الغائية . وافلاطون واصحابه أشاروا الى العلة الصورية ، في وضعهم للمثل ، اشارة غامضة . أما العلة الغائية ، فلم يفصح عنها القائلون بالمثل من جهة ، او القائلون بالعلل الفاعلة من جهة أخرى . فهي ليست من المبادئ الجوهرية عندهم ، فاذا اتفق ان اشاروا الى أثرها في حدوث الاشياء ، كان ذلك من باب العرض[٢] . فكأن ارسطو يعني انه صاحب الفضل في التنبيه الى العلة الغائية والتشديد عليها .

من هنا يتضح لنا ان غرض الفيلسوف الحق ، ان هو إلا التحري لمبادئ الاشياء وعللها جميعاً ، لا التوقف عند المادية او الفاعلة او الصورية او الغائية منها . ولكن من هذه المبادئ والعلل ما هو أولي وما هو ثانوي، فكان البحث عن أقصى العلل وأشرفها من اختصاص صاحب الفلسفة الأولى ، أشرف العلوم وأعلاها شأناً ، فكان تعريفها اذن أنها « البحث عن علل الاشياء ومبادئها الأولى »[٣] ،من أجل المعرفة وحسب. وللتدليل على ان هذا البحث لا يقصد منه منفعة قط ، بل المعرفة بحد ذاتها ، يكفي ان ننظر الى تاريخ الفلاسفة الاول. فالناس لم يعمدوا الى التفلسف الا بعد ان توفرت لهم اسباب المعاش الضرورية ، فأسباب الرفاهية والسلوى. ثم ان ما حفزهم على التفلسف هو التعجب او الدهشة

---

١) ك ١، ٩٨٤ ب .
٢) ك ١، ٩٨٨ أ — ب .
٣) ك ١، ٩٨١ ب ٢٧ .

التي ساورتهم اذ نظروا الى ظواهر الطبيعة وخفاياها ، فعملوا جاهدين على التحرر من ربقة الجهل الذي ينبثق عن الدهشة ، ولم يقصدوا الى منفعة او كسب من وراء ذلك قط (١، ٩٨٢ ب الخ) .

. . .

الفلسفة عند ارسطو اذن هي البحث عن العلل والمبادئ الأولى . ولما كانت العلل اربعاً ، كما مر ، كان الاقتصار على احداها في تأويل حدوث الاشياء تقصيراً . فأفلاطون اذ يقصر فعل الفلسفة على البحث عن ماهية المثل (اي العلل الصورية) وحسب، انما يقصّر عن ادراك طبيعة الموجودات او تأويلها . وكذلك الفلاسفة الطبيعيون (من الايونيين) الذين اكتفوا بالتحري لمبادئ الموجودات المادية ، فعجزوا عن تأويل ظاهرة التحول او الصيرورة في الكون . ولا يدّعي ارسطو انه قد انفرد باكتشاف هاتين العلتين المادية والصورية . فقد توفر الايونيون على البحث عن الأولى، وافلاطون واصحابه عن الثانية . إلا انه يمتاز عن كلا الفريقين في تنبيهه على ضرورة التحري لكل ما يدخل في تركيب الشيء وما يتقوّم به من عناصر متفاوتة . فيكون بهذا المعنى قد ألّف بين العناصر المتضاربة في الفلسفة اليونانية ، وأخرجها اخراجاً تاماً متماسك الاجزاء . فهو لم ينكر العلل المادية التي قال بها الايونيون، بل أدرجها في سلسلة المبادئ التي يتركب نظامه الفلسفي منها ؛ ولم ينكر العلل الصورية او المثل الافلاطونية ، بل هبط بها من العالم العلوي الذي رفعها افلاطون اليه ، وأرغمها على المكوث في العالم السفلي : فلم تعد نماذج مفارقة للاشياء، بينها وبين تلك الاشياء صلة واهية ، بل باتت عناصر جوهرية من العناصر التي يتألف منهـا الموجود الفرد المركب من كلا الصورة والمادة، عنده .

وقبل ان نختم هذا الفصل، يجدر بنا أن نشير الى ظاهرة هامة في تطور ارسطو الفكري كان لها ابلغ الأثر في تأويل المشائين العرب خاصة لأرسطو، ولم ينتبه اليها إلا العلماء المحدثون أمثال ييجر (Werner Yaeger) الالماني وروس (David Ross) البريطاني ، وهي منزلة العامل الافلاطوني من

هذه الفلسفة . فالمشاؤون العرب ، كما هو معروف ، ذهبوا الى ان «الحكيمين» افلاطون وارسطو على وفاق تام حول أمهات المسائل ، ولا يعدو الخلاف بينها الشكل والاسلوب ، حتى لقد ألّف احد اعلامهم ابو نصر الفارابي ، الملقب بالمعلم الثاني ، كتاباً دعاه : « الجمع بين رأيي الحكيمين» للتدليل على اتفاقهما التام في الرأي.

ومما لا شك فيه ان عدداً من الشراح الاسكندرانيين الذين كانوا ينزعون نزعة افلاطونية محدثة أمثال يوحنا النحوي (+ ٥٦٨) وسنبلقيوس (+ ٥٣٣) من الذين ألم العرب بآثارهم ، نهجوا هذا النهج في تأويل ارسطو تأويلاً افلاطونياً ، قبل اقبال العرب على التراث اليوناني ببضعة قرون . وقد كان لكتاب «أثولوجيا» الذي نسبه العرب الى ارسطو — وهو مقتطفات من تاسوعات أفلوطين — ابلغ الأثر في رواج هذه النظرة الخاطئة الى الفلسفة المشائية عند العرب ، في حقبة لم تكن أساليب دراسة النصوص الفلسفية دراسة علمية معروفة بعد . ومع ذلك ، فمن الخطأ ان نحسب ان العنصر الافلاطوني في الفلسفة الأرسطوطاليسية ضئيل الأثر . فقد مر المعلم الاول ، كما رأينا ، بطور افلاطوني صرف ، في غضون سني اقامته في الأكاديمية لعله امتد حتى تاريخ تأسيسه للوقيون ، سنة ٣٣٤ . يدل على ذلك العدد الوفير من المحاورات التي ألفها ارسطو ابان هذه الحقبة ، والتي وصلنا منها قدر كاف من المقتطفات ، يخولنا القول ان الطابع الافلاطوني كان غالباً عليها ، في كلا الاسلوب والمضمون . إلا ان ضياع معظم هذه المحاورات ، وانتهاء المباحث الينا كاملة ، يدل من ناحية ثانية ، على ان التقليد المشائي الاول لم يأبه للجانب الافلاطوني من فلسفة المعلم الاول ، بل اعتبره دوراً تحضيرياً ، واعتبر الدور الارسطوطاليسي الذي انبثقت عنه «المباحث» بمثابة مرحلة النضج في تاريخ ارسطو الفكري.

١ — اقسام العلوم الفلسفية

قلنا في تحديد الفلسفة (او الحكمة) عند ارسطو انها البحث عن مبادئ الاشياء وعللها الاولى . وهذا التحديد يصدق على الفلسفة الأولى، — اي علم ما بعد الطبيعة — إلا انه لا يصدق على « الفلسفة الثانية »، وسواها من اقسام الفلسفة الأخرى، التي تبحث عن المبادئ والعلل الثواني . فكان للفلسفة اذن عدة اقسام تتفق بوجه عام مع اقسام الوجود الذي يفحص عنه كل قسم من هذه الاقسام ، وتختلف أولية المبادئ التي يبحث عنها بحسب بعدها او قربها من المبادئ الأولى . ولما كانت اقسام الوجود ثلاثة :

١) قسم « يتحرك ويسكن من ذاته » — وهو « الموجود القابل للحركة والذي لا يفارق المادة » — اي الموجود الطبيعي (٦، ١٠٢٦ أ ١٥) .

٢) وقسم لا يتحرك إلا انه لا يوجد مفارقاً للمادة — وهو الموجود الرياضي .

٣) وقسم « أزلي لا يتحرك ولا يوجد في مادة » — وهو الموجود الالهي (٦، ١٠٢٦ أ ١٠) .

— وجب ان يكون لدينا ثلاثة علوم نظرية : هي الطبيعيات والرياضيات والالهيات . ويدخل في العلم الطبيعي، عند ارسطو، علم النفس وعلم الحيوان، ويدخل في العلم الرياضي علم الاعداد وعلم الأبعاد — وهي موجودات تجريدية غير قابلة للحركة ، إلا انها قابلة مع ذلك للاتصال بالمادة ، فكانت وسطاً بين الموجود الطبيعي (المادي) والموجود الالهي (المفارق للمادة) .

أما العلم الالهي (θεόλογια) فيبحث في أشرف الموجودات وأولاها (اي الله والعقول المفارقة) اولا . وهو العلم الذي يليق بالكائن الالهي دون سواه ثانياً. (١، ٩٨٣ أ ٥-١٠ و٦، ١٠٢٦ أ ٢٠) — ومن هنا تسميته بالالهي . ويدعوه ارسطو في موضع آخر بالفلسفة الأولى ،

لانه يبحث في مبادئ الاشياء وعللها الأولى. وقد يدعى بعلم الوجود (ontologie) كذلك لانـــه يبحث في الوجود من حيث هو وجود – كما يقول ارسطو في موضع آخر – وذلك اوسع ابوابه ، لانه يشمل كلا البابين الاول والثاني .

وغرض هذه العلوم النظرية الثلاثة هو المعرفة النظرية وحسب، اي ادراك الحق. إلا ان من العلوم ما لا يهدف الى المعرفة النظرية بل يهدف الى العمل ، ومنها ما يهدف الى الانتاج. فتكون اجناس العلوم ثلاثة : جنس نظري وجنس عملي وجنس انتاجي. فاذا اقتصرنا على الطبيعيات كشاهد على الجنس النظري، أمكننا القول ان العلم النظري (الطبيعي) يختلف عن كلا العملي والانتاجي في ان مبدأ حركة وسكون موضوعه (اي علته الفاعلة)[١] من ذاته ، بينا علة موضوع الآخرين الفاعلة خارجة عنه : فهي الارادة في الموجودات التي تنجم عن العمل (اي الافعال) ، والفن في الموجودات التي تنجم عن الانتاج[٢] .

وتنقسم العلوم العملية بدورها الى قسمين : الاخلاق ، وهي تبحث في افعال الفرد الارادية وخيره الاسمى ، من حيث هو فرد ، والسياسة ، وهي تبحث في افعال الفرد وخيره الاسمى، من حيث هو عضو من اعضاء المجتمع (او المدينة)[٣] .

ويدخل في العلوم الانتاجية عامة الفنون والصناعات التي تهدف الى انتاج ما هو نافع او جميل . إلا ان ارسطو يخص منها بالعناية الخطابـــة ، وهدفها الاقناع ، والشعر (ويدخل فيه عند ارسطو الموسيقى والرقص من عناصر المأساة) ، وهدفه التقليد او المحاكاة .

---

١) هذه العلة الفاعلة الذاتية للموجود المادي عند أرسطو هي الطبيعة .

٢) راجع ما بعد الطبيعة ، ك ٦ ، ١٠٢٥ ب ٢٠-٢٥ .

٣) من هنا تسمية هذا العلم في الفلسفة العربية بالعلم المدني او السياسات المدنية . أما علم تدبير المنزل (οἰκονομία) فيشير الى القسم الاول من كتاب السياسة ، الذي يتطرق فيه أرسطو الى الأسرة وأصول تدبيرها .

بقي علم واحد لم نعرض له بعد ، لصعوبة ادراجه في أي من الاقسام السابقة هو المنطق . فاذا قصرنـــا فعل كل من العلوم النظرية الآنفة الذكر على البحث في ضرب من ضروب الوجود، لم يكن المنطق علماً نظرياً ، لانه لا يبحث في الموجود قط. واذا قصرنا فعل العلوم العملية على البحث في الافعال الارادية ، وفعل العلوم الانتاجية على انتاج النافع او الجميل، لم يكن المنطق علماً عملياً او علماً انتاجياً ، فأي ضرب من العلوم هو اذن ؟

الجواب انه «آلة النظر» (organon) التي ينبغي ان يتوسل بها الناظر في اي صنف من اصناف الوجود الى ادراك الحق فيه . فهو الاداة الضرورية لكل بحث نظري، فوجب ان يتقدم البحث فيه سائر العلوم، لانه يبحث في شروط القياس الصحيح وفي المعارف البرهانية التي يطلبها صاحب كل علم أصيل[1] .

وهكذا يمكننا ان نوجز اقسام العلوم على الوجه التالي :

١ . أداة النظر — او المنطق بأقسامه .

٢ . العلوم النظرية — الرياضيات . الطبيعيات (ويدخل فيه علم النفس وعلم الحيوان وعلم النبات) . والالهيات (او الفلسفة الأولى) .

٣ . العلوم العملية — الأخلاق . السياسة .

٤ . العلوم الانتاجية — الخطابة . الشعر .

---

١) راجع ما بعد الطبيعة ٤، ١٠٠٥ ب ٣ الخ . و١٠٠٦ ألخ ٦ أ.

مُشكلةُ المعرفة

١ — المنطق

لما كان الاستنتاج من أهم بنود المعرفة ، وجب ان نقدم للنظر في مشكلة المعرفة بالبحث عن مقاييس المعرفة اليقينية وشروطها وعن سبل التمييز بين الأقيسة[1] الفاسدة والأقيسة الصحيحة ، ولا سيما ما يفيد اليقين منها ، وهو البرهان ، وهو ما يدور عليه علم المنطق . وهذا العلم يكاد يكون من وضع ارسطو بحذافيره : فبينا يبني ارسطو في الفلسفةالطبيعية والالهية على ما انتهى اليه الفلاسفة الذين تقدموه كأفلاطون وانا كساغوراس وانبذقليس وهراقليطس خاصة من القدماء، يكاد لا يكون له رائد في هذا الباب ، اذ استثنينا سقراط وأفلاطون اللذين نبّها الى بعض أصول الحوار المنطقي : كتحديد المفردات واساليب التدليل والابطال بالقسمة والخُلف ، التي تحفل المحاورات الافلاطونية بالشواهد عليها . أما تصنيف مبادئ هذا العلم تصنيفاً علمياً واضحاً فلم يسبق ارسطو اليه احد قط .

يقسم المنطق الارسطوطاليسي (ويعرف بالمنطق الشكلي ايضاً) الى ثلاثة اقسام : قسم يدور على المفردات ، وقسم يدور على الاحكام او القضايا ، وقسم يدور على الأقيسة او البراهين . اما المفردات فيعرض لها ارسطو في كتاب المقولات (أو قاطيغورياس) وفي الفصول الثلاثة الأولى من كتاب العبارة (اوبري هرمنياس) . ويبدأ كتاب المقولات بالفحص عن ماهية الالفاظ المفردة وما يلحق بها من التباس وترادف واشتقاق ، فعن المقولات (اوالمسندات) العشر ، وهي أعم المحمولات التي يمكن اسنادها الى الموجود ، لذلك دعيت بالاجناس العامة (summa genera)

١) الأقيسة جمع قياس وهو الـ syllogisme في لغة المناطقة .

وهي : الجوهر والكم والكيف والنسبة والمكان والزمان والوضع والحال والفعل والانفعال .

وأهم هذه المقولات اطلاقاً مقولة الجوهر (οὐσία) ، التي يحددها ارسطو بقوله : « انها ما لا يسند الى موضوع ولا يوجد في موضوع »[1]. ويعني بها الموجود الفرد الذي تسند اليه او توجد فيه جميع المحمولات ، الجوهرية والعرضية على السواء . ويعود ارسطو الى حديث الجوهر في ما بعد الطبيعة ، حيث يبسط معناه كما سنرى بعض الشيء فيطلقه على العنصر او المادة (مجاراة للفلاسفة الطبيعيين)، وعلى الصورة (مجاراة لافلاطون واصحابه) وعلى حدود الاشياء ومبادئها (مجاراة للفيثاغوريين خاصة) ، واخيراً على المركب الذي يدل عليه تحديده في المقولات الآنف الذكر خاصة[2].

وهو يدرج في عداد الجواهر الانواع والاجناس، الا انه يدعوها الجواهر الثواني ، تمييزاً لها عن الافراد التي يدعوها الجواهر الاولى ، وفي ذلك مجاراة واضحة لمعلمه افلاطون .

ومن خصائص الجوهر عند ارسطو : (١) انه يقوم بذاته (٢) وانه لا ضدَّ له — شيمة العدد (٣) وانه لا يختلف من حيث الدرجة عن سواه ، فلا يقال في الرجل مثلاً انه ابلغ رجولية من سواه (٤) وفوق كل ذلك ، انه الحامل للاضداد — وهي ميزة الجوهر الكبرى عند ارسطو ، لانه يستحيل اسناد هذه الصفة الى اي من المقولات الاخرى قط . فاللون الواحد ، مثلاً ، يستحيل فيه ان يكون ابيض واسود ، والفعل ان يكون حسناً او سيئاً ؛ اما الجوهر الواحد ، فقد يكون جميع هذه الاشياء على التوالي ، دون ان يلحق به تغيير ذاتي ، وذلك لانه يتحول عن الصفة الى ضدها بطروء كلا الصفتين عليه على التوالي .

من هنا يتضح الاختلاف الاساسي بين الجوهر والمقولات الاخرى . فالمقولات الاخرى اعراض لا قوام لها بذاتها ، بل بالجوهر الذي تعرض

---

١) المقولات ، ٢ أ ١٣ .

٢) راجع ما بعد الطبيعة ١٢ ، ١٠٧٠ أ ١٠ الخ .

له . فوجودها اذن نسبي طارئ، بينا الجوهر وجوده ذاتي لازم . فالكم والكيف والنسبة والفعل والانفعال الخ . تكتسب دلالة ما متى اسندت الى جوهر ما، وليس العكس . ووجود الجوهر الذاتي كما ، سنرى ، عبارة عن اتحاد الصورة والمادة ، المبدأين الاساسيين اللذين يتقوّم بهما الجوهر ، وتطرأ عليهما الاعراض وتلحق بهما الصيرورة ، كما سنرى .

٢ — الاحكام او القضايا

اذا تجاوزنا بعض النواحي اللفظية والنحوية التي تتصف بها نظرية المقولات عند ارسطو، وجدنا ان اهتمامه بالمفردات متصل بدلالاتها ، ولا شك : اي بادراك ما تنطوي عليه هذه المفردات من معان — وهو ما يعرف في المنطق بالتصور ؛ وإلا لم يكن بحثه بحثاً منطقياً بل نحوياً[١] . ويقابل التصور هذا التصديق ، وهو من المركبات بمثابة التصور من المفردات . ويكفي في التصور ادراك ماهية المفرد ، اما في التصديق فالى ادراك الماهية ينبغي ادراك منزلة المركب من الصدق او الكذب — اي مطابقته للموجود او مخالفته له .

والمركب هو الجملة او القضية . ويحدد ارسطو الجملة بقوله : «الجملة كلام مفيد ، لبعض اجزائه معنى معين من حيث هو نطق (او لفظ)، لا من حيث دلالته على حكم فعلي»[٢] . وتختلف القضية — وهي ما يهم المنطقيين دون النحويين — عن الجملة ، في ان جميع القضايا تحتمل

١) في مطلع كتاب العبارة يقسم أرسطو الكلام الى الاسم والفعل والحرف . وهو يحدد الاسم — شيمة النحويين العرب — بقوله: «أنه نطق ذو دلالة بالاصطلاح ، إلا انه لا يفيد الزمان» . والفعل بقوله: «انه يدل على حدث (اي زمان) بالاضافة الى دلالته على معنى خاص» . ويحدد الحرف في الفصل ٢٠ من كتاب الشعر بقوله : «انه نطق لا يدل على معنى ، يقع في اول الكلام او آخره او وسطه» .

٢) كتاب العبارة ٤ ، ١٦ ب ٢٦ . قارن تعريف الجملة عند النحويين العرب.

التصديق او التكذيب ، بينا لا تحتمل بعض الجمل المفيدة ، كالامر والدعاء ، تصديقاً او تكذيباً، لذلك لا تهم المنطقيَ كمنطقي .

وتقسم القضايا عند ارسطو الى بسيطة ومركبة . والمركبة عبارة عن عدد من القضايا البسيطة . وتحديد القضية البسيطة : «انها كلام يدل على معنى يفيد وجود شيء في موضوع او عدمه ، في الحاضر او الماضي او المستقبل» . (العبارة ٥، ١٧ أ ٢٣) . فالقضية اذن عبارة عن نفي او اثبات . فاذا كان الموضوع مشتركاً كانت القضية التي تثبت والقضية التي تنفي متضادتين ، متى كان كلا الاثبات والنفي كليين ، ومتناقضتين ، متى كانت احداهما كلية والاخرى جزئية . والفرق بينهما ان المتضادتين لا تصدقان معاً ابداً ، اما المتناقضتان فقد تكونان كلاهما صادقتين .

اما العناصر التي تتركب منها القضية فهي الحامل (او المسند اليه) والمحمول (او المسند) والرابطة — وهي فعل الكون في معظم اللغات الهندو — اوروبية ومنها اليونانية . ويتوقف نوع القضية ، اي أسالبة هي ام موجبة ، على فعل الكون، اما كميتها فعلى عدد الحامل . وبناء على هذين الاعتبارين يمكن تقسم القضايا الى اربع :

كلية موجبة — كلية سالبة

جزئية موجبة .— جزئية سالبة[١] .

وبالاضافة الى كمية القضية ونوعها ، يتطرق ارسطو الى كيفية اسنادها (modalité) . فيقسم القضايا الى جائزة وضرورية ووجودية[٢] . فالجائزة هي ما تساوى فيها الامكان وعدمه ، والضرورية ما استحال فيها الامكان ، والوجودية ما كان وجود موضوعها ضرورياً . ولهذا التقسيم شأن خاص في باب القياس كما سنرى .

---

١) يميز أرسطو بين الكلية والفردية أو الجزئية من القضايا. إلا أنه يعتبر الفردية بمثابة الكلية من حيث القياس .

٢) التحليلات الأولى ، ١، ٢٥ أ ؛ العبارة ، ٢١ أ ٣٤ الخ .

٣ — الاقيسة والبراهين

كل ما تقدم من مباحث هو من المنطق، بمعناه الاصيل ، بمثابة التمهيد او المقدمة . فالمفردات والقضايا هي العناصر التي يتركب منها القياس ، بحيث تلزم عن هذا التركيب نتائج صحيحة او فاسدة ، وفقاً لمطابقتها لشروط البرهان . وما غرض المنطق الا النظر في الاقيسةالصحيحة ولا سيما البرهاني منها ، كما مر . فهو يدور على القضايا التي تلزم عن قضايا اخرى بينها ارتباط ، اذا سلمناها لزم عنها نتيجة ما . ويعود الفضل في وضع قوانين القياس (syllogisme) الى ارسطو دون سواه ، وإن كان افلاطون قد تطرق في محاورة السوفيسطس الى بعض وجوه الاستدلال بالقسمة[١] . وهو يعرّف القياس بقوله : «انه كلام متى وضعنا فيه شيئاً ، لزم عنه شيء آخر ضرورة» . (التحليلات الاولى ١ ، ٢٤ ب ١٩) . ويعني بالشيء الموضوع المقدمتين الكبرى والصغرى ، وبالشيء الآخر النتيجة التي تلزم عنهما . الا ان هذا التعريف ، بحد ذاته ، لا يجدي شيئاً في تعيين شروط القياس الصحيح ، وهو ما يدور عليه كتاب التحليلات الاولى بجملته .

١— اما الشرط الاول فهو ان يحتوي القياس على ثلاثة حدود(termes) : حد اكبر وحد اصغر وحد اوسط ، بحيث يقوم احدها من الحد المتوسط بمثابة الجزء من الكل (١ ، ٢٥ ب ٣٢) .

٢— والشرط الثاني ان تكون احدى المقدمات التي يتألف منها القياس كلية .

٣— والشرط الثالث ان تكون احدى هذه المقدمات موجبة . فالقياس الذي لا يشتمل على قضية كلية واخرى موجبة لا ينتج شيئاً ، اذن . والحد الوسط ، وهو العنصر الحاسم في كل قياس ، هو «الحد الذي يشتمل عليه احد الحدين الآخرين ويشتمل على احدهما بدوره»— بعبارة ارسطو (١ ، ٢٥ ب ٣٦) . وعلى مكان الحد الوسط من المقدمتين يتوقف

١) راجع روس، أرسطو، ص ٣٢ . والتحليلات الأولى ١، ٤٦ أ ٣٣ .

شكل القياس . فاذا كان الحاملَ في الكبرى والمحمولَ في الصغرى كان الشكل اولا . واذا كان الحامل في كلا المقدمتين ، كان الشكل ثانياً . واذا كان الحامل في كليهما ، كان الشكل ثالثاً . وهاك صورة الاشكال الثلاثة ، حيث تمثل س الحد الوسط وم المحمول وح الحامل :

الشكل الاول : س هو م
ح هو س
(اذن) ح هو م

الشكل الثاني : م هو س
ح هو س
(اذن) ح هو م

الشكل الثالث : س هو م
س هو ح
(اذن) ح هو م

اما الشكل الرابع الذي لا يأتي ارسطو على ذكره والذي يعزى اكتشافه الى جالينوس فهاك صورته :

م هو س
س هو ح
(اذن) ح هو م وهو عكس الشكل الاول .

ويذهب ارسطو الى ان الاقيسة انواع ، فليس كل قياس برهاناً عنده (١ ، ٢٥ ب ٣٠) . لان الاقيسة الصحيحة تختلف من حيث طبيعة مقدماتها وثبوت نتائجها . فمنها الجدلي ومنها الخطابي ومنها البرهاني . فالقياس الخطابي ، يراعى فيه حال المخاطب وانواع الحجج التي تولد الاقناع عنده . والجدلي يقوم على «مقدمات مشهورة» ، ليست باليقينية . اما البرهان فيقوم على مقدمات يقينية ثابتة قطعاً ، فكان الضرب الوحيد من القياس الذي يعتمد في المباحث العلمية والفلسفية الحقة .

وهذه الاقيسة الثلاثة تتفق في انها تولد ضرباً من الاقناع الصادق تختلف درجة الاثبات فيه ، كما مر . الا ان من الاقيسة ما يولد ضرباً من الاقناع الكاذب وحسب، وهي الاقيسة الكاذبة ، التي تنقسم الى قسمين : المغالطات اللفظية (in dictione) والمغالطات غير اللفظيــة (extra dictionem) .

١. فمن المغالطات اللفظية ما كان نتيجة للالتباس ، ومنها ما كان نتيجة للتقديم والتأخير ، ومنها ما كان نتيجة لغلط في التأليف بين الكلمات او الفصل بينها . ومنها ما كان نتيجة لغلط صرفي ، كالخلط بين اسم وفعل او فعل وصفة ، متشابهة في الشكل . وهذه الآفات التي قد تعرض للمنطقي هي من النوع اللغوي او النحوي، الا انها تفسد القياس المنطقي ، فكان البحث فيها من اختصاص المنطقي .

٢ . واهم منها المغالطات المنطقية الصرفة ، التي تنجم عن جهل بقواعد القياس الصحيح . وهاك هذه المغالطات :

أ . حمل ما هو بالعرض على ما هو بالجوهر — كالقول ان عمرواً ليس رجلا ، لأنه ليس زيداً ، وزيد رجل .

ب . اطلاق المسند النسبي (a dicto secundum quid, ad dictum simpliciter)

كقولنا مثلاً ان موضوع الظن موجود اطلاقاً ، لانه موجود في الظن . وان زيداً ابيض اسود معاً ، ما دام ابيض الشعر اسود العينين .

ج . الجهل بما هو الابطال (ignoratio elenchi) — فابطال صفة ما او نسبة ما لا يستقيم ، ما لم نندلل على ان الشيء يتصف بخلاف الصفة او النسبة المنفيتين ، بالمعنى نفسه وعلى الوجه نفسه : فنحن لا نبطل ان الاثنين ليست ضعف الواحد ، اذا اثبتنا انها ليست ضعف الثلاثة ، مثلا.

د . المصادرة على المطلوب (petitio principii) — اي اثبـات صحة قضية ما بناء على مقدمات لا تثبت الا بهـا ، وهو قياس الدور ؛ او اثبات تلك القضية بناء على تلك القضية ذاتها ، وهو تحصيل

الحاصل . فاذا اثبتنا ان الانسان حي ، بناء على وضعنا انه حيوان (والحيوان يتصف بالحياة) كان قياسنا من هذا النوع .

هـ . الغلط في الاستقراء — كما لو استنتجنا من صفرة الشيء انه ذهبٌ ، لان الذهب اصفر .

و . اعتبار ما ليس علة علة (non causa pro causa) — كأن ننفي صحة مقدمة ما ، بناء على فساد نتيجة لا تلزم عن تلك المقدمة ، بقياس الخلف .

ز . الاجمال حيث ينبغي التفصيل (او غلط السؤال الواحد) — كأن نسأل :

هل جميع هؤلاء القوم فضلاء ام لا ؟ حيث يتفق ان بعضهم فضلاء وبعضهم غير فضلاء . وهذه المغالطة تنطوي على شيء من الاحراج[1] .

٤ — المعرفة اليقينية او طبيعة البرهان

بسطنا اعلاه طبيعة القياس الصحيح ومقوّماته والقوانين الشكلية التي ينبغي للعالم او الفيلسوف ان يلتزمهما في تدليلهما على قضية ما . وهذا هو الجانب الشكلي من مشكلة المعرفة ، الذي ينظر فيه الى صحة القياس او بطلانه من الناحية المنطقية وحسب ، ولا ينظر الى حقيقة ما ينطوي عليه هذا القياس ، ونسبة مضمونه الى الوجود . ورغم اهمية الفحص عن شروط القياس الصحيح ، فالعالم يفتقر ، الى ذلك ، الى وسيلة يستدل بها على حقيقة المقدمات التي يبني مبادئ علمه عليها ، وعلى الاسس التي تقوم هذه الحقيقة عليها ، وهو الجانب المادي ، اي جانب المضمون ، من مشكلة المعرفة .

ويدور كتاب التحليلات الثانية على هذا الجانب من مشكلة المعرفة ، الذي يتصل اتصالاً وثيقاً بالقياس البرهاني ، دون سائر الاقيسة . فيضع ارسطو في مطلع ذلك الكتاب ، « ان جميع وجوه التعليم والتعلم ، على سبيل القياس (او الاستنتاج) ، تنبثق عن ضرب من المعرفة الحاصلة في

١) راجع في تلخيص هذه المغالطات روس ، ص ٥٩–٦١ .

النفس من قبل». وهذه المعرفة الحاصلة من قبل نوعان: هي معرفة وجود الشيء او معرفة مدلول الالفاظ المستعملة في علم ما. وفي بعض الاحوال لا يكفي الالمام باحد هذين العنصرين، بل يقتضي الالمام بهما معاً. فيقتضي مثلاً معرفة مدلول الوحدة ، ووجود ما يدل عليه هذا اللفظ او عدمه. وعلة ذلك عند ارسطو ان هذين النوعين من المعرفة، اي معرفة الماهية ومعرفة الوجود، ليسا بنفس المرتبة من البداهة عندنا. فقد ندرك المدلول الكلي (الماهية) ، ولا ندرك الموجود الجزئي الذي هو منه بمثابة الفرد من النوع او الجزء من الكل. لان الموجود الجزئي لا يدرك الا بالمشاهدة ، فلا ينفع في معرفته القياس قط. مثال ذلك ، ان الطالب قد يعلم ان مجموع زوايا المثلث تعادل زاويتين قائمتين ، إلا انه لا يعلم مع ذلك ان هذا الشكل مثلث، الا بعد اعمال الفكر فيه[1] .

اما ماهية المعرفة العلمية، فهي معرفة الاسباب او العلل التي تتقوم بها الاشياء ، كما مر . ويشترط في هذا الضرب من المعرفة، اولاً : ان لا تدع مجالاً للشك في أن السبب المطلوب هو سبب ذلك الشيء دون سواه ، وثانياً : ان ذلك الشيء يستحيل ان يكون على خلاف ما هو عليه . وهو تعريف الضروري (الذي يقابله الجائز)، عند ارسطو . فيلزم عن هذا الشرط ان «الضروري هو موضوع المعرفة العلمية الحقة» . (٧١ ب١٥). فهذا الضرب من المعرفة ، اذن، هو ما ينتج عن البرهان «وهو قياس ينتج المعرفة العلمية ، اي قياس ادراكه هو عبارة عن هذه المعرفة» (٧١ ب ١٨) .

فاذا صح هذا التحديد للمعرفة العلمية او البرهانية، وجب ان نبحث عن نوع المقدمات التي ينبغي ان تقوم عليها . والشروط التي يجب ان تتوفر في هذه المقدمات — وهي اسس البراهين — هي ما يلي :

أ . ان تكون حقيقية ، او دالة على الوجود . لان المعدوم لا يعرف معرفة علمية ، بل ظنية او وهمية وحسب .

---

١) التحليلات الثانية ، ١، ٧١ آ ١٠ الخ .

ب . ان تكون اولية وبديهية ، وإلا لاحتاجت بدورها الى برهان ، فلم تكن مبادئ للبرهان اصلا .

ج . ان تكون اسبق من النتيجة وابين منها . لانها من النتيجة بمثابة العلة من المعلول ؛ ومعرفة الشيء تعني معرفة علته .

هنا يتطرّق ارسطو الى التميز بين معني الأبين والأسبق فيضع ان من بين الاشياء ما هو بيّن وسابق في ذاته وهو الكلي ، ومنهـا ما هو بين وسابق لدينا ، وهو الفرد الواقع تحت الحس . وهذا التميز ذو اهمية كبرى في نظرية المعرفة عند ارسطو . اذ يلزم عنه ان موضوع المعرفة اليقينية هو الكلي ، اي النوع ، وهو عين ما ذهب اليه افلاطون ، في حين يضع ارسطو ، كما رأينـا ، ان الجواهر ، وهي الموجودات الفردة ، هي أولى الموجودات وأولاها بالوجود ، وان الانواع والاجناس (وهي الجواهر الثواني) توجد فيها لا خارجة عنها . وهو بند من أهم بنود نقد ارسطو لافلاطون ، بل العامل الحاسم الذي حمله على الانفصال عن معلمه ذاك ، وانتهاج نهج خاص في الفلسفة الاولى ، هو اقرب الى الواقعية ، وابعد عن المثالية الافلاطونية المتطرفة . وليس بوسعنا تقصي هذه المشكلة التي تنطوي عليها نظرية ارسطو في المعرفة هنا ، فلنكتف بالاشارة اليها والى التناقض الذي ينطوي عليه اثبات ارسطو لأولية الافراد في الوجود ، وانكاره لاوليتها في المعرفة . افليس يلزم عن هذا القول ان اولى الاشياء لا تعرف معرفة يقينية قط ؟

ومهما يكن من امر ، فالمعرفة العلمية التي تنجم عن البرهان تنهض ، آخر الامر ، على طائفة من المقدمات الضرورية التي لا تبرهن ، والتي يدعوها ارسطو بمبادئ البرهان الاولى او اوائل البرهان . اذ لو اقتضى برهنة كل قضية دون استثناء ، لتسلسل الامر الى ما لا نهاية ، ولباتت المعرفة عندها مستحيلة اصلاً ؛ او لكان البرهان على تلك المقدمة عين البرهان عليها او على البرهان عليها — على سبيل الدور — فاستحال البرهان كذلك . فوجب للخروج من هذا المأزق ان نضع ، عند ارسطو ،

ان من المعرفة ما ليس برهاناً : كادراك مدلول الالفاظ لدى تحديدها ، واستخراج ماهية الشيء (الكلية) من احواله الجزئية بالاستقراء ، وادراك وجود الشيء بالمشاهدة ، الخ . وفي هذا الصنف من المعارف البديهية ، تدخل معرفة المقدمات الاولى للبرهان . فهي اذن تنضاف الى المعارف الاستنتاجية والاستقرائية ، كصنف مستقل من اصناف المعرفة .

اما ادراكنا لهذه المبادئ الاولى للبرهان، فهو يتطرق اليه في الكتاب الثاني من التحليلات الثانية ، حيث يستعرض الوجوه الممكنة لهذا الادراك. فيتساءل ما اذا كان ادراكنا للنتائج التي تلزم عن القياس يختلف عن ادراكنا لهذه المبادئ ام لا ، وما اذا كانت هذه المبادئ مغروسة في النفس منذ الولادة — كما زعم افلاطون — ام كانت من المعارف المكتسبة . وهو يرد كلا الوجهين الاخيرين ، لان الزعم بان هذه المعارف مغروسة في النفس ينطوي على هذا التناقض الصريح: اننا نملك منذ الولادة ادراكات اثبت من البراهين وابين منها ، ومع ذلك فلسنا واقفين على امرها . والزعم بانها من المعارف المكتسبة يناقض ما وضعناه اعلاه من ان المعرفة لا تحصل لنا قط ، ما لم تكن ثمت في الذهن مقدمات اولى تُبنى عليها المعارف المكتسبة ، فاستحال ان تكون بدورها مكتسبة . وعند ارسطو انه يجب ان يكون لنا طاقة ما تشبه «قوة التمييز الطبيعية» الخاصة بالحيوانات، والتي ندعوها الحس ، ندرك هذه المبادئ بها (٢ ، ٩٩ ب ٣٥). فلندعها بقوة الحدس (او البديهة) التي تنكشف لها المبادئ الاولى للبرهان مباشرة كما تنكشف المحسوسات لقوة الحس عند الحيوان مباشرة . وهذه المبادئ التي تُبنى عليها المعرفة العلمية ثلاثة اشكال :

أ . البديهيات ، وهي القواعد المنطقية التي ترتكز عليها سائر المعارف ، كقانون التناقض الذي ينص على ان الشيء يستحيل فيه ان يكون ولا يكون ، وقانون انتفاء الوسط المنطقي الذي ينص على ان الشيء اما ان يكون كيت اولا يكون ، فلاوسط بينهما ، وقانون العينية الذي ينص على ان الشيء عين ذاته .

ب . الاوضاع ، التي تقضي بوجود الشيء او عدمه، وتنطلق منها سائر المباحث في العلوم .

ج . التحديدات ، التي تعرف بها ماهية الشيء ، على سبيل التصور .

فادراكنا لهذه المبادئ عند ارسطو اذن، شبيه بالاستقراء (١٠٠أ ١٠). ومع ذلك فليس في هذا القول ما يناقض ما وضعناه من ان المعرفة العلمية (أو البرهان) ، هي معرفة الكليات، بينا الاستقراء متصل بالجزئيات . وذلك ان الجزئيات نقطة الانطلاق في عملية الاستقراء ليس الا ؛ فمن طبيعة هذه العملية الترقي من الجزئي الى الكلي خطوة خطوة، وما الاستقراء إلا استكناه الكلي الكامن في الجزئي بالتجريد : وهو مطالعة ذلك الكلي بالمشاهدة تكراراً ، ثم خزنه في الحافظة بالتذكر ، ثم خلع الصفة العقلية عليه بالنطق . فالتجريبية الارسطوطاليسية اذن تختلف كل الاختلاف عن التجريبية البريطانية والحديثة ، التي يزعم دعاتها ان الكلي إن هو إلا حاصل تعداد الأفراد الجزئية ، فهو لا يختلف عنها بالجوهر قط . وعند ارسطو ان الكلي (وهو الصورة او النوع) مفهوم تدركه النفس بالحدس متى تكررت لديها مطالعة الجزئي الذي يتصل به . وهذا عنصر افلاطوني صريح في نظرية المعرفة عند ارسطو ، اذ يعني ، اخر الامر ، ان الموجود الجزئي يدل على الكلي ويفصح عنه . الا انه يختلف عن المذهب الافلاطوني الصرف الذي يلزم عنه ان الكليات (وهي مفارقة للمادة) مغروسة في النفس ، وان المعرفة ان هي الا تذكار ، وان الكليات حاصلة في النفس بالفعل ، وهي مع ذلك لا تدركها قبل التذكار . وعند ارسطو ان الكليات تحصل في النفس بعد التجربة، وليس في النفس قبل التجربة الا الطاقة على ادراكها .

ولكن ايعني ذلك ان ادراك مبادئ البرهان عبارة عن الاستقراء؟

يبدو ان جواب ارسطو هو ان الاستقراء هو الوسيلة التي تمكننا من ادراكها وحسب، الا ان فعل الادراك ذاك ضرب من الحدس. فمعرفة مبادئ البرهان اذن معرفة حدسية ، لا استقرائية ولا استنتاجية (٢، ١٠٠ب ١٠ الخ) وإلا لاستحال الاستنتاج البرهاني بجملته واستحالت المعرفة العلمية أصلا .

الفلسفة الطبيعية

رأينا في عرضنا لاقسام العلوم ان العلم الطبيعي يختلف عن العلم الرياضي والعلم الالهي، من حيث الموضوع الذي يفحص عنه — وهو «الجوهر الذي يتحرك ويسكن من ذاته» او «الموجود القابل للحركة والذي لا يفارق المادة»[1] . فغرض هذا العلم اذن هو الفحص عن الجواهر الطبيعية ، المتحركة المتغيرة ، وعن المبادئ والعلل التي تنجم هذه الجواهر عنها . فالطبيعة (φύσις) والحركة (κίνησις) والمادة (ὕλη) هي المفاهيم الكبرى التي ينبغي تحديدها بوضوح في معرض التقديم لدراسة هذا العلم.

الموجودات الحسية ، عند ارسطو ، انما تكون بالطبيعة او بالصناعة . أما الصناعة — وهي فعل الانسان في احداث الموجودات او انتاجها ، فليست من شأننا الآن، فما هي هذه الطبيعة التي هي علة سائر الموجودات الحسية ؟ وما هي الموجودات التي هي من آثار الطبيعة هذه ؟ والجواب ان الحيوانات واعضاءها والنباتات والعناصر انما تكون بالطبيعة ، فهي اذن الموجودات الطبيعية التي يفحص عنها هذا العلم . والخاصيّة التي تشترك فيها هذه الموجودات جميعاً هي ان لها مبدأ حركة وسكون من داخل، من حيث اشكال التغير (او الحركة) المختلفة : وهي الحركة المكانية والكمية (أو الزيادة أو النقصان) والكيفية (او التغير) — فكانت الطبيعة بناءً عليه : « علة التحرك والسكون (او مبدأهما) في الكائن الذي تسند اليه أصلا، بحد ذاته ، لا بحكم صفة مقارنة له »[2] — أي ان هذه العلة هي من

---

1) ما بعد الطبيعة ٦، ١٠٢٥ ب ٢٠ و٢٧ .
2) الطبيعة ك ٢، ١٩٢ ب ٢٢ .

علل ذلك الكائن الجوهرية او الذاتية . فالطبيب مثلاً قد يشفي نفسه ، فيكون المشفي والشافي معاً ، إلا ان ذلك من باب العرض فليس من طبيعة المريض ان يكون طبيباً او العكس . أما اذا أمكن للجسم ان يشفى من مرض ألم به ، بحكم مناعته الطبيعية ، فذلك الشفاء من فعل الطبيعة ولا شك. فتكون الطبيعة باختصار — كما يقول ارسطو — « جنوح الشيء الى الحركة او التغير او مبدأهما » . (ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς) — وهو المعنى الادق للطبيعة الذي يهمنا هنا . إلا ان معاني الطبيعة التي ترد عند قدماء الفلاسفة والتي يخصها ارسطو بالذكر خمسة :

(١) المادة التي يتركب الشيء منها ، كالخشب والحديد اللذين يتركب منها السرير. (٢) العناصر أو الأركان ، وهي المبادئ التي انصرف الفلاسفة الطبيعيون امثال طاليس واناكيسمنس وأنبذقليس الى البحث عنها وردوا صيرورة جميع الاشياء اليها . (٣) ماهية الشيء او صورته . (٤) تولّد الشيء القابل للنمو او حدوثه . (٥) مبدأ نمو الشيء وصيرورته الذي يحقق الشيء به طبيعته او ماهيته — وهو الغاية التي من اجلها وجد[١] .

ولهذا المعنى الاخير شأن خاص في فلسفة ارسطو الطبيعية ، التي تتصف بالغائية (Téléologie) ، لانه يفيد الكمال او التحقيق ، وهو ماهية الشيء الحقة والغاية التي ينتهي اليها في نموه الطبيعي ، بينا تفيد المعاني الأخرى القوة او الصيرورة ، كما في المعاني الاربعة الأولى ، او احد عواملها او عللها ، كما في المعنى الادق الذي بسطناه أعلاه . فتكون الطبيعة بهذا المعنى الغائي ، مبدأ عقلياً تحدث الاشياء بحسبه ، او غرضاً تسعى لتحقيقه.

١ — الحركة

قلنا في تعريف الطبيعة انها مبدأ حركة او تغير ، فوجب ان نتناول مفهوم الحركة الآن ، كي يتضح لنا ذلك التعريف . وهذا المفهوم هو

١) الطبيعة ، ٢ ، ١٩٣ أ ١٠ الخ . وما بعد الطبيعة ٥ ، ف ٤ .

من الفلسفة الطبيعية (حتى وما بعد الطبيعية) بمثابة حجر الزاوية، اذ ان ادراك طائفة من المفاهيم الطبيعية الأخرى: كالمكان والزمان والخلاء واللانهاية، متصل به اتصالا اساسياً.

ولنلاحظ، بادئ ذي بدء، ان الحركة باليونانية (κίνησις) تشمل سلسلة من المفاهيم التي نعبر عنها بالعربية بالزيادة والنقصان (او النمو والتقلص) والتغير والحدوث الخ. ويستعمل ارسطو لفظة التغير (μεταβολή) في بعض المواضع للدلالة على الحركة الكيفيـة، إلا ان هذه اللفظة أخص من لفظة الحركة، التي تشمل جميع أشكال الصيرورة عنده. ولما كانت الحركة جنساً لأشكال مختلفة من التغير، أمكن القول ان انواع الحركة تحكي انواع الوجود العامة او اجناسه (وهي المقولات العشر)، فكان لدينا اذن حركة الجوهر من حال العدم الى حال الوجود، وهو الحدوث المطلق، وحركة الكيف (وهو التغير او التحول) وحركة الكم (وهو التزايد او التناقص) وحركة الفعل والانفعال وهكذا.

وتفترض الحركة، قبل كل شيء، موضوعاً تقوم فيه. فمفهوم الحركة المجرد الذي يورده افلاطون بين اجناس الوجود الكبرى (في محاورة السوسفيسطس)، لا معنى له، لانه لا موضوع له يحل فيه. ولما كان الجوهر أولى المواضيع بأن تسند اليه الحركة، استحال الحدوث المطلق، اي حدوث الجوهر عن عدم الجوهر، لانتفاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث (او الحركة)[1]. (لذلك ذهب المدرسيون ومنهم القديس توما، في العصور الوسطى، إلا ان الخلق او الابداع ليس حركة او تغيراً أصلا بل هو فعل من نوع خاص (sui generis)، لا يقوم في موضوع).

ثم ان الحركة مفهوم نسبي يفترض طرفين: من والى. فالطرف الاول هو حال «القوة»، والطرف الثاني هو حال «الفعل»، فكانت الحركة عند ارسطو، بمثابـة استكمال او تحقيق (ἐντελέχεια) لما هو بالقوة — وهو تحديدها العام عنده. فهو يقول:

---

(١) راجع الكون والفساد، ١، ٣، ٣١٧ ب ١–١٣.

« ان الاستكمال (او التحقيق) لما يوجد بالقوة ، من حيث يوجد بالقوة هو الحركة . (١) فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير . (٢) واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة والنقصان . (٣) واستكمال القابل للكون والفساد هو الكون والفساد . (٤) واستكمال القابل للانتقال هو النقلة » (الطبيعة ٣، ٢٠١ أ ١٠ الخ) .

فأقسام الحركة اذن اربعة تشترك جميعها في خاصية واحدة : هي الصيرورة من حال الى حال ، بينما يبقى موضوع الحركة على حاله . فالموضوع او الحامل لا يتحرك ، وانما تتغير احواله او محمولاته ، وهو ما نعنيه بالحركة .

ومن طبيعة الحركة انها تفترض فاعلا او علة للحركة ، يستمد حركته من محرك آخر وهكذا دواليك . وتنتهي سلسلة المحركات — كما سنرى في الالهيات — الى محرك اول لا يتحرك ، هو علة الحركة الاصلية في الكون ومبدأها الاول .

ومع ان للحركة صلة بالكمال ، كما مر ، إلا انها تختلف عن الكمال او الفعل اختلاف الناقص عن الكامل . فهي ليست اذن قوة او فعلاً بمعنى دقيق ، بل هي طور الصيرورة او التحول عن القوة الى الفعل . لذلك كانت نسبة بين المحرك والمتحرك، ولم تكن حالّة في اي منها ، اذ ان التحقيق او الاستكمال « هو تحقيق هذا في ذاك ، كالمعلم في المتعلم » (٢٠٢ ب ١٠) .

٢ — المادة

يعرض ارسطو لمفهوم المادة بالتفصيل في ما بعد الطبيعة[١] ، من خلال ثنائية المادة والصورة او ثنائية القوة والفعل التي تتميز بها نظرته المتافيزيقية الى الاشياء . ولكن لما كنا قد عرفنا الموجود الطبيعي بأنه

---

(١) في الكتابين السابع والثامن خاصة .

« الموجود القابل للحركة والذي لا يفارق المادة »، وجب التطرق الى مفهوم المادة في العلم الطبيعي. ورغم غرابة هذا التجاوز عن الفحص عن ماهية المادة بأسهاب في كتاب «الطبيعة» ، فمن الواضح ان التمييز بين الطبيعيات والالهيات (اي بين موضوع كتاب الطبيعة وكتاب ما بعد الطبيعة) عند ارسطو ليس تمييزاً قاطعاً ، بحيث يصعب الفصل بينهما بدقة . ومع ذلك فأرسطو يتطرق الى حديث المادة في كتاب الكون والفساد وهو من الكتب الطبيعية ، وذلك في معرض تأويله لظاهرة الكون والفساد (او الحدوث والتلاشي) وهي شكل من اشكال الحركة كما مر ، التي تتصل بمفهوم المادة اتصالا وثيقاً .

فهو ينعى في مطلع كتاب الكون والفساد على سلفه من الفلاسفة ، باستثناء ديمقريطس ، أنهم لم يتطرقوا الى تأويل ظاهرتي الحدوث والنمو تأويلا دقيقاً ، بل اكتفوا بالقول انهما تنجمان عن « تآلف المتشابهات » ، دون تفسير كيفية هذا التآلف (كما يفعل أنبذقليس) ، او بتأويل حدوث العناصر الأولى دون سواها من الموجودات (كما يفعل افلاطون)[1] . إلا ان على الفيلسوف ، عنده ، ان يعرض لجميع اشكال الحدوث او التحول سواء أكانت في الكم أم في الكيف أم في المكان أم في الجوهر ، بغية تأويلها تأويلاً واضحاً . وهذا الحدوث عبارة عن تعاقب الأضداد على الموضوع او الحامل ، فوجب ان نسأل ما هو هذا الحامل ؟

يقول ارسطو ان هذا الحامل قد يكون الجوهر (او الموجود بالفعل) — وعندها يكون التحول عبارة عن تبدل حال الجوهر بتعاقب صور او أعراض مختلفة عليه ؛ او يكون الحامل شيئاً غير الجوهر ، فيكون التحول عبارة عن انبثاق موجود فعلي عن شيء لم يكن بالفعل ، كما يحدث عندما يتحول المنّي دماً او البذرة شجرة. وهو ما نقصد بالحدوث او الكون ، الذي يقابله العدم او الفساد . أما حامل هذا الحدوث (او موضوعه) فهو ما تدل عليه لفظة الهيولى (ὕλη) او المادة . وتعريفها ، بمعناها الأعم ، « انها

---

١) الكون والفساد ، ١ ، ٣١٥ أ ٢٥ الخ .

الموضوع او الحامل للكون والفساد » (١، ٣٢٠ أ ٣) .

هذه المادة : (١) لا تنفصل عن الجسم الذي تدخل في تركيبه إلا في الذهن . (٢) وهي مع ذلك تختلف عن الخطوط او النقط الهندسية التي قال فيها الفيثاغوريون والافلاطونيون انها المادة . اذ هي ما « تحده الخطوط والنقط ، ولا يوجد قط دون كيفية او صورة » (١، ٣٢٠ ب ١٥). وذلك أن وجودها « بالقوة » وحسب ، فلكي توجد بالفعل ينبغي ان تقوم فيها كيفية او صورة ما ، اي ان « تتجوهر » ، بالاتحاد مع صورة ما .

واولى الكيفيات التي تقوم فيها الكيفيات (او الطبائع) الاربع : وهي الحار والبارد والجاف واليابس ، وعنها تنشأ العناصر الاربعة (او الاسطقسات) التي تقابلها — وهي النار والماء والهواء والتراب[1] . وهو مـا دفع قدماء الفلاسفة الطبيعيين من القائلين بالتعدد ، أشباه طاليس وانا كسيمنس وهراقلطيس وانبذقليس ، الى القول ان هذه العناصر هي مبادئ الاشياء الأولى وجواهرها وطبائعها . إلا ان هذه العناصر ليست مبادئ أولى للاشياء ما دامت تنبثق بفعل التضاد عن الهيولى ، التي يصح دعوتها بحق مبدأ الاشياء المنفعل الاول ، الذي لا كون له ولا فساد ، لانه الحامل لجميع الكيفيات والصور الطبيعية التي يكون الموجود ويفسد ، من جراء تعاقبها عليه . فالهيولى اذن احد المبادئ الازلية التي تدخل في تركيب الموجود الطبيعي . أما المبادئ الأخرى فاثنان : هي الصورة والعدم — فالصورة هي المبدأ الفاعل للموجود ، والعدم هو المبدأ العرضي . إلا ان البحث في هذه المبادئ من اختصاص العلم الذي يلي هذا العلم — اي ما بعد الطبيعة .

٣ — المكان والحيز

هذه هي اذن أهم المفاهيم التي يدور عليها العلم الطبيعي ، والتي تدخل

١) راجع الآثار العلوية ، ٤ ، ٣٨٨ ب ١٠ الخ . الكون والفساد ، ٢ ، ٣٣٠ ب . دعا العرب هذه العناصر او الاركان بالاسطقسات من اليونانية : στοιχεῖον ، ومعناها المبدأ او العنصر .

كما رأينا ، في تعريف الموجود الطبيعي . إلا ان هذا العلم ينظر في عدد من المفاهيم الأخرى ، كالمكان والزمان والخلاء واللانهاية والاستمرار ، التي تلعب دوراً هاماً في ادراكنا لماهية العالم الطبيعي ، اي عالم الكون والفساد ، فاقتضى الفحص عنها في العلم الطبيعي .

يستهل ارسطو بحثه في المكان (τόπος) بالاشارة الى تقصير الفلاسفة الذين تقدموه في الفحص عن طبيعة المكان ، والتجاوز عنها بجملة ، بينا هي من المشاكل الفلسفية الكبرى. ثم ينطلق من ذلك الى القول ان وجود المكان أمر بديهي تدل عليه ظاهرة التحول او الانتقال من موضع الى آخر ، وانه من جراء ذلك متميز عن الجسم الذي يحل فيه او العناصر الاربعة التي تدخل في تركيب الجسم [١] . اذ ان لكل من هذه العناصر حيزه او مكانه الخاص ، ليس بالنسبة الينا ، بل اطلاقاً : فحيّز النار والهواء هو الفوق ، وحيّز الماء والتراب هو التحت. حتى ان تعريف الفوق والتحت ، عنده ، انهما المكان الذي تطلبه الاجسام الثقيلة والخفيفة .

وهو يرد حجة زينون الأيليائي في ابطال المكان بناء على التسلسل بقوله : انه لا يمتنع في العقل ان يوجد المكان في شيء آخر (وهي حجة زينون الكبرى) ، كما تكون الصحة في الحرارة ، كشرط لها ، او كما تكون الحرارة في الجسم كانفعال او عرض فيه (٤ ، ٢١٠ ب ٢٣ الخ) .

فاذا استحال ان يكون المكان عين الجسم ، فما هي صلته بالجسم ؟ — يجيب ارسطو :

أ) ان للمكان اقطاراً ثلاثة هي اقطار الجسم ايضاً ، اي الطول والعرض والعمق — وذلك احد وجوه الشبه بينهما .

ب) ليس المكان عنصراً من العناصر الاربعة والاجسام التي تتركب منها ، فالمكان حجم ما ولكن لا جرم له (σῶμα δ' οὐδέν)[٢] .

---

١) الطبيعة ، ٤ ، ٢٠٨ ب .

٢) يبدو من هذه العبارة الغامضة انها تفسير للشيء بالشيء .

ج) وليس هو علة من العلل الاربعة : اي المادة والصورة والفاعل والغاية ، التي يتقوّم بها الجسم ضرورة .

د) لو كان المكان جسماً لوجب ان يكون له مكان يقوم فيه ، ولهذا المكان مكان آخر ، فيتسلسل الأمر الى ما لا نهاية (كما يضع زينون في ابطال المكان).

هـ) ولو لم يكن المكان غير الجسم ، لوجب ان ينقص مكان الجسم او يزيد تبعاً للجسم الذي يحتويه ، وهو خلف ، لان لكل جسم مكاناً خاصاً به وفي كل مكان جسماً ما .

فالمكان اذن غير الجسم ، وهو ما ينطوي عليه قولنا ان الجسم في مكان ما وانه يستطيع التحول عن مكانه الى مكان آخر . ولولا ظاهرة التحول هذه (اي انتقال الجسم او تحوله عن موضعه) وظاهرة النمو او التزايد التي تسند الى بعض الاجسام ، لاستحال علينا تبيّن المكان (٤، ٢١١ أ ١٣). بقي ان نبحث عن خصائص المكان وماهيته .

يقول ارسطو ان المكان : (أ) هو ما يحتوي المتمكّن (ب) دون ان يختلط به او يكون جزءاً منه (ج) وبحيث يساوي المتمكن فيه او يحاكيه جرماً (متى كان مكانه او حيّزه الخاص) (د) ويوصف بالفوق وبالتحت ، وهي امكنة العناصر الطبيعية ، كما مر . ولما كان الامر كذلك كان المكان على وجهين : المكان العام والمكان الخاص ؛ والثاني هو المكان بالمعنى الأدق ، فالوعاء هو مكان الماء الخاص ، بينا الغرفة مكانه العام . فهو اذن والحجم شيئان مختلفان ، وان كان يظن ان الحجم (او المساحة) والمكان شيء واحد . وبناء على هذه الشروح يمكننا تعريف المكان بقولنا انه : « الحد المحيط الاقصى غير المتحرك لما يحتوي (الجسم) » (٢١٢ أ ٢٠) . فيلزم عن ذلك ان الكون جملة ليس في مكان ، لان وجود الشيء في المكان يفترض وجود شيء آخر يشتمل عليه ، وهذا لا يصدق على الكل ، الذي لا يوجد شيء آخر معه .

من هنا يتطرق ارسطو الى ابطال الخلاء (وهو نقيض المكان او الملاء

عنده) . فحجة القائلين بالخلاء هي انه شرط لازم من شروط الحركة ، فلو لم يكن ثمت خلاء في زعمهم ، لم تكن نقلة . وهم يريدون بالخلاء مكاناً او حيزاً لا متمكن او متحيز فيه. إلا ان هذه الحجة لا تثبت وجود الخلاء قط ، فحركة الكيف (اي التغير) ممكنة في الملاء ومثلها حركة النقلة ، وذلك على سبيل تدافع الاجسام المتجاورة وتعاقبها على المكان الواحد . ثم ان وضع الخلاء لا يحل مشكلة الحركة ، كما يزعم اصحاب الخلاء . اذ لما كانت اجزاء الخلاء متساوية ، استحالت الحركة فيه وبطل القول بحيز طبيعي للعناصر — فلمَ يكون جزء من الخلاء أولى باحتواء الجسم (او العنصر) من جزء آخر ، او يكون مكان ما أولى بعنصر من مكان آخر؟

كذلك يستحيل تأويل اختلاف نِسَب الحركة ، بناء على اثبات الخلاء . اذ لما كانت نسبة الحركة مرتبطة بكثافة الوسط الذي يمر فيه الجسم المتحرك ، ولما لم يكن بين الوسط الخالي (وكثافته صفر) والوسط الملئ (وكثافته ك) نسبة ، لم يكن بين سرعـــة جسمين يتحركان في وسط خال ووسط ملئ نسبة قط — لانه لا نسبة متناهية بين الكم وعدم الكم (اي ك وصفر). فلزم : اما ان يخترق الجسم الوسط الخالي والوسط الملئ بنفس السرعة ، وهو مستحيل ، وأما ان يخترق الوسط الخالي في غير زمان ، ما دامت سرعة الجسم فيه غير متناهية — اي تعادل $\frac{ك}{صفر}$ وهو مستحيل ايضاً . فاثبات الخلاء لا يغني في تفسير ظاهرة الحركة ، اذن ، لا سيما التسارع ، كما يزعم أصحابه[1] .

ينبغي لنا ان نلاحظ هنا ان المكان او الحيز (τόπος) الــذي يتحدث عنه ارسطو يختلف عن المكان او الامتداد المطلق الذي هو شرط لازم من شروط الوجود الطبيعي في الطبيعيات النيوتونية ، وقطر من اقطار الجسم او عنصر من عناصره في الطبيعيات الاينشتينية الحديثة — والذي ننتهي اليه بالتجريد المنطقي وحسب. فالمكان عند أرسطو ، بالمعنى الأدق ، عبارة عن « الحيز الخاص » الذي يحتوي الجسم ، او كما يقول :

١) راجع ٤ ، ٢١٥ ب ١ الخ . وروس ص ٨٨ .

« الحد المحيط الاقصى غير المتحرك لما يحتوي (الجسم)» — فاستحال تصور حيز مجرد عن الجسم ، لان ذلك بمثابة اثبات مكان بدون متمكن ، او حيز لا متحيز فيه ، وهو ممتنع. أما الكون فليس له مكان او حيز ، كما مر ، لأن كل حيز حقيقي فمن الكون . فيلزم عن هذا المذهب ان الكون متناه (لأن غير المتناهي بالفعل محال) وانه لا يحيط به خلاء او ملاء ، لأن كل ملاء فمن الكون ، والخلاء باطل ، كما رأينا .

٤ — الزمان

يشير ارسطو في مطلع الفصل الخاصّ بالزمان الى طبيعة الزمان الخفية وصعوبة التحقق من ماهيته . وذلك لما يلحق بوجود الزمان من إشكال : أموجود هو أم غير موجود ؟ اذ ان من طبيعة الموجود الذي يتألف من اجزاء ان توجد كل اجزائه او بعضها معاً ، وهو لا يصدق على الزمان . اذ لو وجدت اجزاؤه معاً في الماضي لم يكن بين الماضي والمستقبل من تباين . ولو وجدت في الحاضر لكان الزمان عبارة عن آنات متجاورة في الحال ، وهو ابطال للزمان يشبه ابطال الايليائيين له . فزينون الايليائي يبطل الزمان ، في أحاجيه المشهورة ، بالاستناد الى مفهوم ذرّي للزمان ، يجعل منه سلسلة من الآنات المنفصلة المتجاورة — وهو ما ينكره ارسطو . فالزمان يتألف من آنات قد حدثت (وهو الماضي) او هي في طور الحدوث (وهو المستقبل) وما الآن الحاضر إلا الفاصل بينهما الذي لا قرار له ؛ وإلا لكان الزمان خارجاً عن طبيعة الموجود السيال .

وقبل ان يسهب ارسطو في تأويل الزمان يبسط مذاهب القدماء فيه . فنهم (كأفلاطون) من جعل الزمان عبارة عن حركة الكل[1] . ومنهم من جعله عبارة عن الكل وهو الكرة عندهم (كالفيثاغوريين) . أما المذهب الاول فيلزم عنه ان جزءاً واحداً مثلاً من حركة الكل (اي من دورات الفلك) ليس زماناً ، وهو خُلف . والمذهب الثاني يلزم عنه ان جميع

1) او « صورة الأزل المتحركة » للكل — طيماوس ، ٣٧ د .

الاشياء في الزمان وانها جزء من كرة الكون[1]. وهذا القول أسذج من ان نسهب فيه القول .

وإذا استثنينا هذين المذهبين ، وجدنا ان عامة الفلاسفة يرون ان الزمان عبارة عن حركة او تغير ، فوجب التطرق الى هذا المذهب في الزمان الذي لا يخلو من إشكال . فالحركة (او التغير) هي في الشيء المتحرك او المتغير او حيث يتفق له ان يكون ، بينا الزمان في كل مكان . كذلك يقال في الحركة (او التغير) انها أسرع وأبطأ ، ولا يقال ذلك في الزمان ، اذ الزمان مقياس الأسرع والأبطأ . فينتج عن ذلك ان الزمان يختلف عن الحركة ، وان كان لا ينفك عنها . ولولا تعاقب حالات الوعي على النفس ، لاستحال ادراك الزمان — كما اتفق لأبطال سردينيا (أهل الكهف) حين استيقظوا من سباتهم الطويل . فالتلازم بين الزمان والحركة ، اذن ، من أهم الاسس التي ينبغي ان نعتمدها في الفحص عن ماهية الزمان .

ومن أهم خصائص الحركة هذه اولا انها متواصلة ، فوجب ان يكون الزمان متواصلا ايضاً ، وثانياً انها تقسم الى ما قبل وما بعد ، فوجب ان يقسم الزمان الى ما قبل وما بعد كذلك . فنحن ندرك الزمان كلما ادركنا الما قبل والما بعد من أحوال الحركة ، وعندها فقط نتحقق من ان الزمان قد مر . ولكي يتيسر لنا ان نقضي بان حال القبلية والبعدية متباينتان ، ينبغي الرجوع الى شيء ثالث يتصل بها ، ويكون منها بمثابة المقياس ، وهو الزمان . فيكون الزمان ، اذن ، «عدد الحركة من حيث ما قبل وما بعد» — (٤ ، ٢١٩ ب ١) .

فالزمان اذن ليس عين الحركة ، بل عددها . ودليل ذلك اننا نميز بين القليل والكثير عن طريق العدد ، ولكننا نميز بين الحركة القليلة والحركة الكثيرة (اي البطيئة والسريعة) عن طريق الزمان . أما أجزاء الزمان فنميز بينها عن طريق الآن ، من حيث تدل على ما قبل وما بعد . وهذا الآن هو من الزمان بمثابة الوحدة من العدد ؛ إلا انه يختلف عن الوحدة في انه

١) ٤ ، ٢١٨ ب ٦ . لعل أرسطو يريد ان ينفي كون المحرك الذي لا يتحرك جزءاً من كرة الكون .

يوجد ثم يزول ، بينا الوحدة تبقى على حال واحدة ولا يلحقها الحركة (او التغير) . ولما كان الآن من الزمان بمثابة المقياس ، لم يكن جزءاً من الزمان ، بل الحد الذي يفصل بين اجزائه ويقاس الزمان به . فهو يشبه النقطة الهندسية من هذه الناحية ، بالقياس الى الخط . فالنقطة ليست جزءاً من الخط ، وان كان الخط عبارة عن مرور النقطة في الذهن من مكان الى آخر .

في هذا التأويل لطبيعة الزمان يحرص ارسطو على تفادي النظرة الذرية الى الزمان التي يصبح الزمان بحسبها سلسلة من الآنات المتجاورة التي لا اتصال بينها قط . فالزمان لا يتألف من اجزاء لا تتجزأ عنده ، بل هو قابل للانقسام الى ما لا نهاية — شيمة المادة والحركة والخط . لذلك لم يكن له حد ادنى موجود بالفعل (كما قد يظن من أمر الآن) لان مثل هذا الحد لا وجود له إلا في الذهن . والزمان الموجود في الحال يوجد في كل مكان في الوقت نفسه ، فكأنه وحدة بسيطة تلازم جميع الاشياء ، دون ان تتأثر بها . أما الزمان الذي فات والزمان الذي سيكون فمختلفان ، لان الحركة التي يعدانها مختلفة كذلك .

فاذا فحصنا الآن عن نسبة الاشياء الى الزمان تبين لنا ان كون الشيء في الزمان لا يعني انه يوجد معه ، بل ان الزمان يحتويه كما يحتوي المكان المتمكن . فلزم عن ذلك ان الاشياء التي توجد ابداً (اي الاشياء الازلية)[1] ليست في الزمان ، لان الزمان لا يحتويها ولا يؤثر فيها . وكذلك الاشياء التي لا تتحرك (كالله والعقول المفارقة) ليست في الزمان ايضاً — لان الزمان يعد حركة الاشياء المتحركة وحسب . وتلك حال الاشياء المنعدمة والممتنعة ايضاً ، فالزمان لا يقال عليها لان الحركة لا تقال عليها . فينتج عن كل ذلك : ان الزمان صفة للاشياء الخاضعة للكون والفساد ، وهي سائر الموجودات الحسية ، او الاشياء التي تلحق بها الحركة المكانية ، ولا يلحق بها الكون

---

١) للازلية عند أرسطو معنيان : فهي عبارة عن الديمومة ، في الاشياء المتحركة أزلياً — كالسماء الأولى — وعن اللازمنية في الاشياء التي لا تتحرك قط ، كالله والعقول المفارقة .

والفساد ، وهي الأجرام السماوية. وما خرج عن كلا الاشياء الكائنةالفاسدة ، او الاشياء التي تتحرك حركة دورية أزلية ، فلا سلطان للزمان عليه .

أما بقاء الزمان ، فعند ارسطو ان الزمان ازلي ، شيمة الحركة التي لا ينفصل عنها ، الا في الوهم . وما دامت الحركة لا تنقطع فالزمان لا ينقطع قط. إلا ان بين الزمان والحركة فرقاً هاماً : وهو ان الزمان ينعدم بانعدام النفس التي تدركه ، أما الحركة فلا. اذ قد توجد الحركة حتى بعد انعدام سائر البشر. فكأن الحركة هي اساس الزمان او موضوعه ، وكأن للزمان جانبين : جانباً موضوعياً هو صلته بالحركة ، وجانباً ذاتياً هو صلته بالنفس ، وقد يتلاشى الثاني بتلاشي النفوس المدركة ، دون ان يتلاشى الاول .

أقسام الموجودات الطبيعية

عرضنا في الفصل السابق لطائفة من المبادئ الطبيعية الكبرى، التي يستحيل ادراك ماهية الموجودات الطبيعية دون الالمام بها . فلنفحص الآن عن هذه الموجودات وأقسامها ، مبتدئين بأبسطها .

واول هذه الموجودات وابسطها عند ارسطو العناصر أو الاركان الاربعة (او الاسطقسات كما دعاها العرب) . وهي تنجم عن الهيولى التي لا وجود فعلياً لها مستقلاً عن الاجرام البسيطة والمركبة التي تدخل فيها ، فليست من الموجودات اذن ؛ اذ هي تكتسب صفة الوجود لدى اتحادها باحدى الكيفيات الاربع : وهي الحار والبارد والرطب والجاف، التي يقابلها النار والماء والهواء والتراب — فتصبح حينذاك احد هذه الاجسام البسيطة . ولما كانت الهيولى هي موضوع هذه العناصر المشترك ، كانت العناصر قابلة للتحول واحدها الى الآخر ، خلافاً لما زعمه انبذقليس . فالتحول ان هو إلا تعاقب الأضداد على موضوع مشترك (هو الهيولى) ، كما رأينا ، فلم يمتنع في العقل ان ينقلب الجسم البسيط (او العنصر) جسماً آخر . ولكن هذا التحول لا يحدث اتفاقاً ، بل يخضع لسنة ثابتة : هي الدور . فالنار تتحول الى الهواء والهواء الى الماء والماء الى النار — وهكذا ، وهو ابسط وجوه التحول الطبيعي . ومع ذلك فأي من العناصر قد يتحول الى الآخر ، تبعاً للأضداد التي تؤثر فيه[1] . إلا ان ارسطو ينكر ما ذهب اليه الفلاسفة الأيونيون من ان هذه العناصر جميعاً تنبثق عن عنصر واحد هو الماء (كما يزعم طاليس) او الهواء (كما يزعم أناكسيمنس) او النار (كما يزعم هراقليطس) . وذلك لسببين رئيسيين : الاول — ان تأويل حدوث الاشياء

١) الكون والفساد، ٢، ٣٣١ أ ١٥ الخ .

وتحولها يستدعي عاملين متضادين اثنين ،وهو ما أقره بعض هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين انفسهم ، كأنا كسمينس الذي يجعل التكاثف والتخلخل علة حدوث، الاشياء عن الهواء وتلاشيها ، .وهراقليطس الذي يجعل الهبوط والصعود علة كون الاشياء عن النار وفسادها الخ. والثاني — ان خواص هذه العناصر او كيفياتها الاصلية تبيت واحدة ، فلا يكون الماء بارداً مثلا والنار حارة إلا بالعرض ، ما دامت قد انبثقت جميعها عن عنصر واحد ، وعندها يبطل التغير الذي ينبثق عن تضاد الكيفيات، كما رأينا .

وتتألف جميع الاجسام المركبة من هذه العناصر البسيطة ، فالتراب هو العنصر الغالب فيها جميعاً — لأن من طبيعة الاشياء الارضية ان تتركب من التراب . والما ءيدخل في تركيبها كشرط لازم لتماسكها ، اذ ان التراب لا يتماسك إلا بفعل الماء . وما دام التراب والماء داخلين في تركيب الاشياء وجب ان يدخل ضداهما (وهما الهواء والنار) فيه ، لأن التضاد هو شرط الحدوث الرئيسي ، كما مر[1] . والموجودات الحيّة ذاتها تتغذى من الماء والتراب، كما تدل على ذلك المشاهدة ، فهما اذن علة نموها .

وتنقسم المركبات تلك الى قسمين : الاجسام ذات الاجزاء المتشابهة (ὁμοιομερα) ، كالمعادن والحجارة والعظم واللحم والانسجة التي يتركب منها الجسم الحي ،والاجسام ذات الاجزاء غير المتشابهة وهي الاعضاء التي تتركب من الانسجة او اللحم او العظم ، والتي يختلف واحدها عن الآخر باختلاف وظائفها : فتختلف اجزاء العين مثلا عن اجزاء اللسان ، واجزاء اللسان عن اجزاء الأذن ، لانها قد أعدت لوظيفة حيوية تختلف عن وظيفة الاجزاء الأخرى أصلا.

١ — الحيوان

ننتقل الآن الى الكائنات الحية التي تدخل هذه العناصر ومركباتها فيها . وأبسط أشكال الحياة هو النبات الذي يشبه الحيوان من نواح

١) الكون والفساد، ٢، ٣٣٥ أ ٤ الخ .

ويختلف عنه من نواح أخرى . فقوة الغذاء والنمو مشتركة بين النبات والحيوان ، اما الحركة المكانية فوقف على الحيوان دون النبات ، وكذلك التناسل بالازدواج.

والبحث في الحيوان خاصة هو ما يعرف بعلم الحياة (او البيولوجيا). وهذا العلم يكاد يكون من وضع ارسطو بجملته ، رغم تأثره بالمدرسة الطبية الابقراطية وبمباحث بعض زملائه في الاكاديمية الافلاطونية . ولا نغالي اذا قلنا ان المفاهيم البيولوجية تلعب دوراً هاماً في الفلسفة الارسطوطاليسية عامة ، سواء في ذلك الطبيعيات والالهيات والاخلاق . فبينا امتازت النظرة الافلاطونية الى الكون بالسكون وتوفرت على المفاهيم الثابتة في تأويلها للكون — وذلك من خصائص المنهج الرياضي — امتازت النظرة الارسطوطاليسية بالغائية والتحرك ، وهما من خصائص الحياة ، والمنهج الذي يعتمد في علم الحياة. وليس أدل على مكانة ارسطو في تاريخ علم الحياة من شهادة شارل داروين، اعظم علماء الحياة المحدثين، الذي يقول: «كان ليناوس وكوفيه بمثابة الهين عندي، كل على طريقته الخاصة ، إلا انهما لم يكونا الاتلميذين اذا قيسا بالشيخ ارسطوطاليس»[1] .

يحمل ارسطو ، في مطلع كتاب اجزاء الحيوان، على طريقة معلمه افلاطون في تقسيم الموجودات بالتجزئة (par dichotomie)، لانها تقوم على اعتبارت عرضية ، لا تجدي فتيلاً في الكشف عن طبيعة الوجود . وهو يستعيض عن هذه الطريقة بطريقة التقسيم الجوهري، اي التمييز بين اصناف الموجودات تمييزاً عاماً ، يقوم على أساس الفروق الجوهرية، اي الفصول الذاتية لهذه الموجودات . أ) فثمت تشابه بين افراد النوع الواحد ، لا يحفل فيه بالفوارق العرضية بينها . ب) وثمت تشابه بين الانواع التي تنتمي الى الجنس الواحد، وتختلف فيما بينها بالمقدار فقط ، ج) وثمت اخيراً تشابه بين الاجناس الكبرى، من حيث اشتراكها بخصائص عامة ، تختلف بالعرض فقط، وهو ما يعرف بمبدأ التناظر

---

١) روس، ص ١١٢ نقلا عن « حياة داروين ورسائله » ، ٣ ، ٢٥٢ .

(homologie) بين هذه الخصائص[١] . وهذه هي المبادئ المنهجية التي ينبغي ان يعتمدها عالم الحياة في تقسيمه للانواع الحية، عنده، رغم ما قد يعترضه من عقبات ناجمة عن تداخل انواع الحيوان واجناسه وصعوبة التمييز بينها جميعاً بوضوح . ويقسم ارسطو الحيوانات قسمة واضحة ودقيقة، لم يبزه احد فيها قبل العصور الحديثة . واوسع الاقسام عنده : الحيوانات الدموية وغير الدموية ، التي تقابل ذوات الفقسار وغير ذوات الفقار في البيولوجيا الحديثة . وتقسم الدموية الى ذوات القوائم الاربع التي تضع بالولادة ، وذوات الثديين البحرية والطيور وذوات القوائم الاربع البيوض، والزحافات والاسماك، يضاف اليها بعض الانواع الخاصة كالانسان الخ. وتقسم غير الدموية : الى الحلزون ذي الرأس المغشى وذوات القشر والحشرات والحلزون. ويضاف اليها بعض الاشكال الشاذة التي تشبه الحيوان والنبات فكانت وسطاً بينهما كالاسفنج والشقائق البحري الخ .

ويمكن تقسم الحيوانات على اساس التولد ، اي على اساس مدى نمو المولود لدى الوضع . وبناء على هذا الاساس يمكن تصنيف الحيوانات كما يلي[٢] :

الحيوانات الولود : ١ . الانسان
٢ . ذوات الثدي البرية
٣ . ذوات الثدي البحرية
} دموية

الحيوانات البيوض : ١ . الطيور
٢ . ذوات القوائم الاربع القشرية.
٣ . الاسماك .

الديدان : الحلزون
الحشرات
} غير دموية

الحيوانات المولودة تلقائياً : الحيوانات النباتية .

١) راجع روس، ص ١١٥ .
٢) راجع روس، ص ١١٧ .

هذه هي اذن اقسام الحيوان الكبرى . وهي تشترك جميعاً بخاصية اساسية تميزها عن النبات ، وهي ان النبات يستمد غذاءه جاهزاً من التراب الذي ينمو فيه . اما الحيوان فلا مناص له من البحث عن غذائه عن طريق الحس ، فكان بحاجة الى التحرك عن موضعه طلباً للغذاء ذاك . الا انه لا يعثر على طعامه جاهزاً ، بل يقتضي له اعداده داخل الجسم وتحويله الى دم صالح للغذاء . لذلك جهزت الطبيعة الحيوان ، دون النبات ، بالامعاء والمعدة . فالدم اذن هو غذاء الحيوان ومبدأ الحياة فيه ، لأن الدم هو ما يمد اجزاء الجسم بالحرارة الغريزية التي هي شرط الحياة . وهذه الحرارة قد تشتد بعض الشيء ، فتعدل الرئتان من حرارتها ، اذ تتيحان للهواء دخول الجسد ، يمدهما في ذلك الدماغ الذي يتألف من العناصر الباردة ، بحيث يتسنى له التخفيف من حدة الحرارة الغريزية ، متى اشتدت . اما القلب فهو المركز الذي تتفرع عنه الشرايين التي يجري الدم فيها ، وهو بمثابة شريان منها[1]، من جهة، ومركز الاحساس، من جهة اخرى . والدليل على ذلك ان القلب يتأثر باللذة والالم وسائر الاحاسيس ، وانه اول ما يتكون من اعضاء الحيوان ، فاستحال ان يخلو منه حيوان قط ، خلافاً للدماغ .

من المواضيع التي يسهب ارسطو في بسطها، مسألة التوالد او التناسل . وليس بوسعنا ان نتقصى امر هذه المسألة في هذا الفصل المقتضب. الا انه يجدر بنا ان نلاحظ ان ارسطو يميز بين ثلاثة اشكال من التوالد او التناسل . اولاً : التولد الذاتي او التلقائي الذي يدل عليه تولد الذباب والديدان من التراب ، عنده . ثانياً : التولد عن اب واحد ، كما هي حال بعض الحيوانات التي لا تتحرك شيمة النبات . ثالثاً : التولد الاصيل، وهو التوالد عن ابوين ، وهو الوجه الذي تتوالد عليه الحيوانات العليا ، ومن بينها الانسان . وفي هذا التوالد يلعب الذكر دور العلة الفاعلة (او الصورية) وتلعب الأنثى دور العلة المنفعلة . ورغم ذلك فهاتان العلتان

---

١) أجزاء الحيوان ، ٢ ، ٦٦٥ ب .

(اي الذكر والانثى) ليستا كافيتين في نشوء الحيوان ، اذ هما تفتقران الى فاعل من خارج — شيمة سائر العلل الطبيعية التي تفتقر ابداً الى مثل هذا الفاعل الذي يحقق فاعليتها ، وهو الجرم السماوي . لذلك وجب ان يقال عند ارسطو : ان علة الجنين الابوان والجرم السماوي او الشمس[1].

٢ — الاجرام السماوية

تؤلف الموجودات عند ارسطو سلما تصاعدياً تقع الاجسام البسيطة (وهي العناصر الاربعة) في درکه ، ثم تليها المعادن فالنبات فالحيوان فالانسان ، حتى اذا بلغنا ذروة هذا السلم اقبلنا على الاجرام السماوية ، اشرف الموجودات وارفعها قدراً[2] . فهو يضع في مطلع كتاب السماء ان للعناصر الاربعة حركة طبيعية بسيطة ، من اعلى الى اسفل ، كما رأينا ، وللاجسام المركبة حركة مركبة ، مرتبطة بحركة العنصر الغالب على تركيب تلك الاجسام . الا ان تلك الحركات تتفق جميعاً في انها مستقيمة ، وهي الحركة الوحيدة القابلة للاضداد . ولكن لما كانت الحركة الدورية ضرباً من ضروب الحركة «اقتضى ضرورة ان يكون ثمت جسم بسيط (اي عنصر) يتحرك بالطبع حركة دورية»[3] . وهذا الجسم او العنصر الخامس هو الاثير[4] .

ويختلف هذا العنصر عن سائر العناصر في انه غير قابل للاضداد ، لان حركته حركة دورية ، وهي حركة لا تقترن بالتضاد ، خلافاً للحركة المستقيمة . فلزم عن ذلك ان تكون الاجسام التي تتألف من هذا العنصر

١) الطبيعة ، ٢٠ ، ١٩٤ ب ١٤ وما بعد الطبيعة ١٢ ، ١٠٧١ أ ١٥ والكون والفساد ك ٢ ، فصل ١٠ .

٢) كتاب السماء ، ١ ، ٢٦٩ أ ٣١ و ٢٦٩ ب ١٧ .

٣) السماء ، ١ ، ٢٦٩ أ ٦ .

٤) ومعناه الدائم السيلان ، عند أرسطو من ἀεὶ θέειν ، لدوام حركة الأجرام السماوية ، السماء ١ ، ٢٧٠ ب ٢٤ .

غير خاضعة للكون والفساد ايضاً ، وهو ما تدل عليه المشاهدة وتشهد عليه اخبار الاجرام السماوية التي تحدرت الينا منذ اقدم العصور . فمهما اوغلنا في القدم ، وجدنا ان الاجرام السماوية لم يلحق بها تغيير قط . ولا غرو فمن طبيعة الموجودات الالهية التي يقر اليونان والبرابرة على السواء بوجودها ، وينهض عليه دليل العقل ، ان تتصف بالازلية[1] .

فالاجرام السماوية اذن لا تخضع للكون والفساد الذي يلحق بالاجسام المركبة من اكثر من عنصر ، فاستحال عليها الحدوث او التغير او التلاشي . وهي تدور في افلاكها دوراناً ازلياً ، لا يطرأ عليه خلل قط . ولافلاكهـا تلك مركز واحد ثابت هو الارض ، وهي كرة ذات حجم متوسط ، اذا قيست بالاجرام السماوية[2] . والدليل على كرويتها : ١) شكل القمر المستدير عند الخسوف. ٢) تعذر رؤية عدد من النجوم في موضع ما ، وامكان رؤيتها في موضع اخر . لذلك لم يكن في قول بعضهم ان المحيط يصل نواحي جبل طارق (مضيق Hercules) بنواحي الهند وان هذا المحيط واحـد ما يدعو الى الاستهجان . يضاف الى ذلك ان الفيلة توجد في كلا هذه الاصقاع التي يفصل بينها المحيط الواحد[3] .

وتتألف الطبقة العليا للكون من فلك متناه هو فلك النجوم الثوابت ، الذي يدعوه ارسطو بالسماء الاولى ، والعرب بالفلك المحيط . وليس لتلك

---

١) المرجع السابق ٢٧٠ ب ٦—١٠ . يرق الاعتقاد بألوهية الاجرام السماوية الى قدماء الكلدانيين ، وعنهم اخذه اليونان والعرب . ورغم جنوح أرسطو الى الأخذ بالوحدانية في وضعه لمحرك اول لا يتحرك ، فهو لم يتحرر من هذا الاعتقاد كل التحرر .

٢) يورد أرسطو الرقم ٤٦٠٠٠ ميل ، كمقدار لمحيط الارض ، وهو ضعف محيطها الحقيقي تقريباً .

٣) كان لقول أرسطو هذا أثر كبير في حمل كولومبوس على رحلته التي أسفرت عن اكتشاف اميركا سنة ١٤٩٢ . وهكذا فتكون تسمية جزر اميركا الشرقية بجزر الهند الغربية ، وتسمية سكان اميركا الأصليين بالهنود الحمر مستوحاة من قول أرسطو في الاتصال بين أيبريا والهند — راجع روس ، ٩٦ .

النجوم حركة خاصة، بل هي تدور مع ذلك الفلك الذي يدور بجملته مرة واحدة كل اربع وعشرين ساعة. فهذا الفلك اذن بمثابة صحيفة او طبقة متماسكة من الاثير أثبتت فيه النجوم الثوابت، فاستحال عليها الحركة الا لدى تحرك الفلك بمجموعه.

اما حركة الشمس والقمر والكواكب السيارة فهو ينسج في تأويلها على غرار الفلكي اليوناني يودوكسوس، الذي قسم حركة الشمس والقمر الظاهرة الى ثلاث حركات دورية، تقابلها ثلاثة افلاك ذات مركز واحد. وبناء على هذه الحركات الثلاث استطاع ان يؤوّل حركة الشمس والقمر الظاهرة، ويقيس عليها الكواكب الاخرى. وينقح ارسطو هذه النظرية الفلكية بعض التنقيح، لان التماس بين الافلاك الذي ذهب اليه يودوكسوس والذي يلزم عن امتناع الخلاء عند ارسطو، يحول دون تحرك كل من الاجرام السماوية حركة فردية خاصة، فوجب عنده وضع عدد من الافلاك التي تتحرك حركات فردية داخل الافلاك الثلاثة، بحيث تكون مستقلة عنها او مضادة لها. وهكذا يكون لدينا ٥٥ فلكاً. فاذا أضفنا اليها افلاك العناصر الاربعة، كان مجموع الافلاك التي يتألف منها الكون ٥٩ فلكاً.

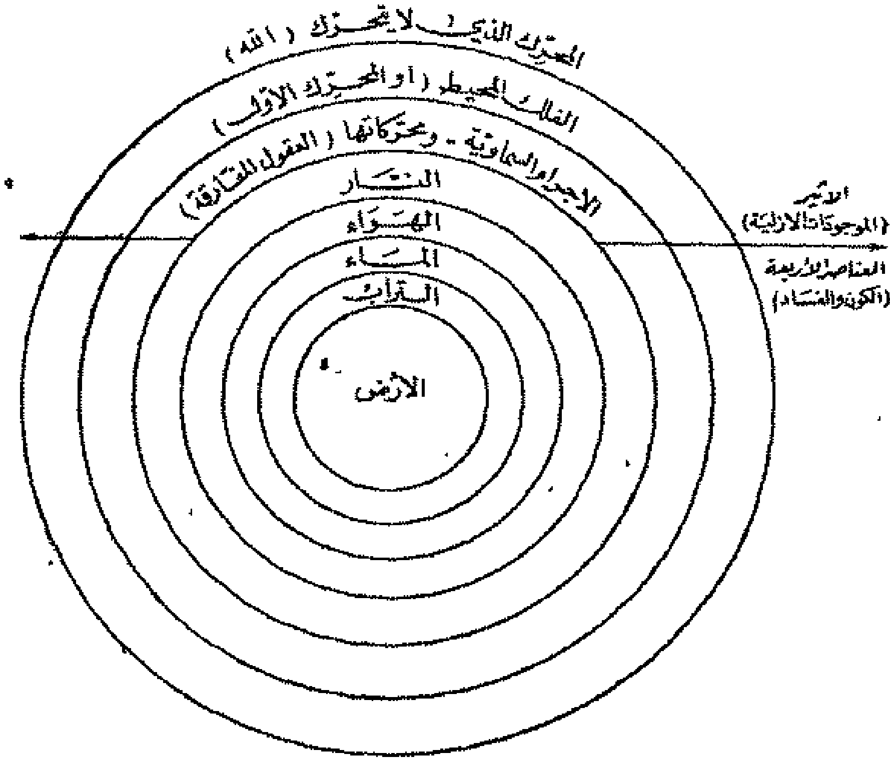
ولكن اي نوع من الحركة يسند ارسطو الى هذه الافلاك والى سائر الموجودات التي اشرنا اليها، والتي وضعنا ان الحركة من مقوماتها الجوهرية ؟

لما كانت الحركة عند ارسطو عبارة عن استكمال ما يوجد من حيث هو بالقوة، كما مر، وكان استكمال ما هو بالقوة يستلزم ما هو بالفعل ضرورة، وجب القول ان حركة الكون بجملته انما تنبثق عن مبدأ محض للفعل، هو المحرك الذي لا يتحرك او الله[1]. يحرك هذا المحرك

١) يقول أرسطو ان هذا المحرك الذي لا يتحرك يقع على تخوم الكون، اي خارج الفلك المحيط، إلا انه يستدرك في كتاب السماء (١، ٩ ٢٧٩ أ ١٢ الخ) قائلا: انه لما لم يكن خارج الكون مكان أو خلاء أو زمان او حركة استحال ان يشغل هذا المحرك حيزاً ما أو ان يكون للزمان سلطان عليه.

الفلك المحيط حركة مباشرة ، ومن خلال حركته ، سائر الافلاك ، فالموجودات الطبيعية التي تقع في عالم ما تحت القمر . ولذلك دعي هذا الفلك الاول المحرك الاول الذي يتحرك (Primum Mobile). اما الحركات الخاصة بالشمس والقمر والكواكب والتي تختلف عن حركة السماء الاولى، كما راينا ، فيعزوها ارسطو الى فعل العقول المفارقة التي تحرك افلاكها الخاصة ، كما يحرك الله الكون بجملته حركة ازلية واحدة ، وذلك عن طريق الشوق او الرغبة — اي حركة غائية . وسنتطرق الى طبيعة هذه المحركات المفارقة في الفصل الخاص بما بعد الطبيعة .

وهذه الصورة تمثل تركيب الكون، عند ارسطو، الذي يشبه كرة مؤلفة من عدة طبقات تقع في وسطها الارض :



الانسان وقواه الادراكية

يبحث علم النفس عند ارسطو في القوى والوظائف الحيوية التي يشترك بها النبات والحيوان والانسان ، لذلك كان من جملة العلوم الطبيعية ، ما دامت تلك القوى والوظائف تفتقر الى اعضاء جسدية . فالنفس (ψυχή)[1] — وهي عبارة عن مبدأ الحياة عامة عند ارسطو — ليست وقفاً على الانسان، بل تشمل الحيوان والنبات ايضاً ، رغم اختلاف مراتب هذه الكائنات الثلاثة في سلم الحياة .

ويسأل ارسطو في مطلع مقالته في النفس عن طبيعة النفس هذه : أهي احدى المقولات العامة ؟ أم هي قوة أم فعل ؟ ثم يتطرق من ذلك الى السؤال عما اذا كانت قابلة للانقسام ام لا : اي عما اذا كان ثمت عدة نفوس، نباتية وحيوانية وناطقة ، كما سنرى ، ام ان هذه النفوس اجزاء لنفس واحدة . ثم يتساءل بعد ذلك : ما اذا كانت تحتاج جميعها الى عضو جسدي ام لا ؟ ولا يجيب على هذا السؤال في هذا الموضع ، بل يعود اليه في الكتاب الثالث الذي يتناول فيه القوة الناطقة ، كما سنرى. ويشير هنا الى ضرورة الاخذ بالناحيتين المادية والصورية في تحديدنا لماهية النفس ، لأن التحديد المادي البحت الذي اختاره ديمقريطس واصحابه لا يفي بالغرض ، وكذلك التحديد الصوري او الجدلي (كما يدعوه) الذي اختاره افلاطون والفيثاغوريون . فالفريق الاول اذا دعي الى تحديد الغضب مثلا قال : انه عبارة عن غليان الدم حول القلب ، بينا يقول الفريق الثاني : انه شهوة الثأر او الانتقام . وكلاهما صحيح ، إلا ان اياً منهما دون الاخر لا يكفي في تحديد الغضب .

[1] وهي مشتقة في الاصل من النفَس شيمة النفس في العربية .

وقبل ان يعمد ارسطو الى تعريف ماهية النفس ، يستعرض اهم مذاهب القدماء فيها ، ويخلص من ذلك الى هذه النتيجة العامة : ان القدماء اجمعوا على ان للنفس صفتين جوهريتين هما الحركة والادراك. فالذين يقدمون ناحية الحركة على ناحية الادراك منهم ، كديمقريطس ولوقبّوس ، يصفون النفس بقولهم انها ضرب من النار او انها جوهر حسار يتركب من ذرات كروية لطيفة تتخلل كل شيء وتبث فيه الحركة ، فتكون النفس عندهم بمثابة ما يولد الحركة في الحيوان . وعلى هذا المنوال ينسج فيثاغورس وأناكساغوراس وطاليس وسواهم ممن ذهب الى ان النفس مبدأ الحركة في الحيوان . إلا ان من الفلاسفة من يقدم ناحية الحس على ناحية الحركة في تأويله للنفس . فانبذقليس ، الذي زعم ان الشيء لا يعرف إلا بمثله ، يضع ان النفس التي تدرك العناصر الاربعة ينبغي ان تتركب من هذه العناصر . وافلاطون ، الذي يذهب الى ان مراتب المعرفة اعداد ، يرى ان النفس مركبة من الاعداد ، وإلا لم تكن قادرة على المعرفة . وهذان الفريقان ، رغم اختلافهما في الرأي ، متفقان على ان للنفس خاصية عامة كبرى : هي مباينتها للجسم[1] .

وبعد ان يستعرض ارسطو تلك المذاهب في النفس يتصدى لنقدها وتهذيبها . فالقائلون بان النفس مبدأ الحركة مقصرون ، لانهم لا يعينون نوع هذه الحركة : أهي حركة الكيف ام حركة النقلة ام حركة الكم الخ. ولا يفسرون التلازم والاقتران بين النفس والجسد الذي تدل عليه ظاهرة التحريك : اذ ان كون النفس تحرك والجسد يتحرك معناه ان بينهما صلة ما لا محالة (١ ، ٤٠٧ ب ١٨) . وادهى من كل ذلك ان افلاطون في طيماوس (٣٥ أ) يجعل النفس عباره عن بعد ما . فهو يقول ان الصانع ، بعد ان ركب النفس من العناصر والاضداد ، حتى الخط المستقيم وجعل منه دائرة ، ثم قسم هذه الدائرة الى دائرتين ، تلتقيان عند نقطتين مشتركتين ،

---

١) النفس ، ١ ، ٤٠٥ ب ١٢ . يصعب توفيق هذا القول مع مذهب ديمقريطس الذري الذي مر ذكره . ولعل ارسطو يعتبر تمييز ديمقريطس واصحابه بين ذرات النفس اللطيفة وذرات الجسم الخشنة بمثابة اقرار بمباينة النفس للجسد (incorporéité) .

ثم قسم احدى الدائرتين الى سبع دوائر اخرى ، فكانت حركة النفس تحكي حركة الافلاك التي تنقسم الى هذه الدوائر . وكل ذلك هراء لا طائل تحته . فالنفس يستحيل أن تكون بعداً ما ، لان ائتلاف اجزاء النفس (وهي المعقولات) لا يشبه ائتلاف اجزاء البعد بل اجزاء العدد، وهو خلاف ما يقول افلاطون .

ثم ان افلاطون والفيثاغوريين الذين ينسج على منوالهم في مذهبه الرياضي هذا في النفس، اذ اغفلوا الفحص عن الصلة الجوهرية بين النفس والجسد ، لم يروا غضاضة في القول ان اي نفس اتفق قد تحل في اي جسد اتفق ، وهو فحوى قولهم في التناسخ . الا ان هذا القول يلزم عنه محالات عدة ، منها ان القول بان نفس انسان ما قد تحل في جسد انسان اخر ، بل في جسد كلب او خنزير ، اشبه بقول من يزعم : «ان فن النجارة قد يحل في مزمار» ، بينا ينبغي ان يقال ان كل فن يستخدم آلته الخاصة وكل نفس جسدها الخاص (٤٠٦ ب ٢٣) .

ومن المذاهب الاخرى التي ينكرها ارسطو المذهب القائل بان النفس عبارة عن نغم او انسجام (Ἁρμονία) بين الاضداد التي تتركب منها النفس — وهو ما يلزم عن مذهبي انبذقليس وافلاطون السابقين . وهو مذهب فاسد ، لأن النغم عبارة عن نسبة بين الاجزاء التي يتركب منها الشيء او عن عين التركيب ذاك ، وليست النفس اياً من ذلك . ثم إن النغم لا يولد الحركة ، بينا النفس مبدأ للحركة ، حتى عند اصحاب هذا المذهب .

ومن اهم المآخذ التي يأخذها ارسطو على القائلين بان النفس مبدأ الحركة ، ان قولهم ذلك ينطوي على التباس. فهم يسندون الحركة الى النفس ، بينا ينبغي ان تسند الى الانسان صاحب النفس . «فالقول ان النفس تغضب قول فاسد ، لا يقل فساده عن فساد القول ان النفس تحيك الثياب أو تبني البيوت .واحرِ بنا ولا شك ان نتحاشى القول ان النفس تشفق او تتعلم او تفكر ، ونقول ان الانسان يفعل كل ذلك بواسطة

النفس» (٤٠٨ ب ١٢) . فالنفس قد تكون مبدأ الحركة كما في التذكر والخيال ، او قد تكون نهايتها ، كما في الاحساس الذي ينجم عن انفعال يصيب النفس — اي انها قد تكون محركة او متحركة . ولا تختلف حال العقل في ذلك : فالعقل قد يصيبه شيء من الوهن في سن الشيخوخة ، لا لأن العقل (كمبدأ الحركة التي ندعوها الفكر او النطق) قد وهن ، بل لأن الجسم قد اخذ في الوهن او الانحلال . فالتفكير والمحبة والبغض هي انفعالات تلحق بالانسان،وهي لا تأخذ في التلاشي ما لم يأخذ الانسان نفسه في التلاشي . فالنفس اذن لا تتحرك حركة جوهرية او ذاتية ، بل تتحرك بالعرض ، اي من خلال حركة الانسان الذي تنسب اليه هذه النفس او تلك .

وكذلك القول الآنف الذكر بان النفس مركبة من العناصر الاربعة وإلا لما استطاعت ادراكها قول فاسد ايضاً . اذ يلزم عنه ان النفس لا تدرك المركبات ، كاللحم والعظم والخشب الخ . ما لم تكن داخلة في تركيبها ، ولا تدرك المقولات ما لم تكن مركبة منها كذلك . (أ) فوجب ان تكون مركبة من العناصر البسيطة الاربعة ومن مركباتها ايضاً .(ب) ثم ان بعض اجزاء الجسد، كالشعر والعظم مركبة من التراب ، وهي مع ذلك لا تدرك التراب . (ج) وللمرء ان يسأل : لم لا يكون لكل شيء نفس ، ما دامت جميع الموجودات اما عنصر من العناصر او مركب من مركباتها ؟ (د) ثمّ اليست النفس هي التي تؤلف بين العناصر وتجعل منها نفساً ، بحسب هذا الوضع ؟ فهي اذن غير العناصر التي تؤلف بينها .

١ — وحدة النفس وماهيتها

لما كان الادراك والمعرفة والرأي والشهوة والنزوع الخ . من انفعالات النفس ، والحركة المكانية والنمو والتقلص او الانحلال من افعال النفس او آثارها ، حق لنا ان نسأل : اترى هذه الافاعيل من خواص النفس جملة أم أن كلا منها من شأن قوة خاصة من قوى النفس او جزء من اجزائها؟

والوجه الثاني يفترض ان النفس قابلة للانقسام، وهو قول مردود ، اذ ينبغي ان نسأل عندها : فما الذي يؤلف بين الاجزاء هذه ؟ أهو الجسم (والنفس هي ما يؤلف بين اجزائه) ام شيءٌ اخر ؟ فوجب القول ان كل ما من شأنه ان يؤلف بين اجزاء الكائن الحي هو النفس بالمعنى الدقيق. وهذا ما تدل عليه المشاهدة ايضاً . فنحن اذا قسمنا الحيوان او النبات الى اقسام عدة ، تحققنا من ان الاجزاء الحاصلة لا تختلف بالكيفية واحدها عن الآخر ، فاقتضى ان تكون النفس منتشرة في جميع انحاء الجسد الحي .

ونحن اذا انعمنا النظر في صلة النفس بالجسم ادركنا ، كما مر ، ان النفس والجسد جوهران متباينان ، بدليل التباين الواضح بين الاجسام الحية ، وهي ذات نفس ، والاجسام غير الحية ، وهي لا نفس لها . فالكائن الحي ، إذن ، مركب من كلا هذين العنصرين المتباينين ، النفس والجسد ، اللذين هما بمثابة الصورة والمادة منه ، اذا قيس بسائر الموجودات المركبة . في هذه الموجودات تلعب الصورة ، كما سنرى في الالهيات ، دور الفعل او الكمال (ἐνέργεια أو ἐντελέχεια) ، بينا تلعب المادة دور القوة (δύναμις) : فكانت النفس بمثابـة الفعل او الكمال من القوة التي تستكمل به. إلا ان للكمال معنيين : الاول هو حصول القوة او الاستعداد في الكائن الحي ، والثـاني ، هو ممارسة هذه القوة بالفعل. ولما كانت النفس لا تنعدم في حالات النوم او الغيبوبة ، حيث تتوقف بعض وظائفها ، كانت النفس «كمالاً اول لجسم طبيعي حي بالقوة». ومثل هذا الجسم هو ما نعني بالجسم العضوي او الآلي ، فكانت النفس اذن بمعنى ادق «كمالاً اول لجسم طبيعي آلي قابل للحياة» (او بعبارة ارسطو المشهورة : (ἐντελέχεια σώματι ὀργανικοῦ δυνάμει ζωῆς) — (٢ ، ٤١٢ ب ٥) — وهو التحديد العام للنفس .

فاذا اخذنا بهذا التحديد امكننا الآن ان نبين الصلة بين النفس والجسد بدقة . فالصلة بينهما ، وهي صلة المادة بالصورة ، صلةٌ جوهرية ،

اذا ارتفعت ارتفعت طبيعة الموجود المركب . لذلك استحال ان تفارق النفس الجسد ، الا اذا استثنينا احدى قواها التي قد توجد مفارقة ، كما سنرى من امر العقل الفعال .

قلنا اعلاه ان الحياة هي ما يميز الكائن المتنفس (اي ذي النفس) عن غير المتنفس ، حتى اننا اقحمنا الحياة في تحديد النفس ، كفصل ذاتي من فصولها . فلنفحص الآن عن مقومات الحياة .

يقول ارسطو ان الحياة تقال على عدة معانٍ : فهي قد تعني القدرة على التفكير او الادراك او الحركة او السكون او التغذي او النمو او الاضمحلال . فاذا وقفنا على اي من هذه الخواص في كائن ما دعوناه حياً . لذلك ندرج النبات في عداد الموجودات الحية ، لقدرته على التغذي والنمو . فهذه القدرة على النمو اذن هي اولى القوى الحيوية وادناها ، فاذا انضاف اليها قوة الحس نشأ لدينا الحيوان ؛ فلم تكن الحركة اذن من مقومات الحيوان اللازمة ، ما دمنا نقع على حيوانات لا تتحرك (٢ ، ٤١٣ ب ٣) .واذا انضاف الى كلا الحاسة والغاذية قوة النطق ، نشأ لدينا الانسان . ومن طبيعة هذه القوى ان بين واحدتها والاخرى صلة الشرط بالمشروط ، بحيث لا توجد الواحدة ما لم توجد الاخرى . فالقوة الحاسة تفترض الغاذية ، كشرط لازم لها ، والمخيلة تفترض الحاسة ، والناطقة تفترض هذه القوى جميعاً . فهي تؤلف اذن سلما طبيعياً متصاعداً .

٢ — قوى النفس او وظائفها

ان ادنى قوى النفس اذن هي الغاذية ، وهي مشتركة بين النبات والحيوان والانسان ، فكانت شرط الحياة الاول في جميع اشكالها . ومن مظاهر هذه القوة النمو والتوالد ، وهو مظهر من مظاهر رغبة الكائن الحي في تخليد ذاته « ومحاكاة ما هو ازلي والهي » — وذلك « غرض جميع

الموجودات »[١] . والتغذي عبارة عن تحول الغذاء داخل الجسم الى مادة تحكي هذا الجسم ، بفعل الحرارة الحيوانية التي تؤدي الى هضم الغذاء ، فينتج عن ذلك : نمو الحيوان اولا ، فاستمرار بقائه ، فقوة التناسل، فالحرارة التي هي شرط من شروط التغذي ، كما مر .

ويلي الغاذية في الحيوان دون النبات قوة الحس « وهو شكل من اشكال الحركة او الانفعال من خارج» ، يرافقه تغير كيفي في المحس . اما موضوع الحس فهو المحسوسات ، التي تجعل الحواس (وهي حاسة بالقوة) حاسة بالفعل . ويولد الحيوان ، وملكة الحس مكتملة فيه ، خلافاً لقوة النطق التي لا تكتمل الا بعد ترعرع الانسان ، كما سنرى . اما المحسوسات فنوعان : المحسوسات الخاصة ، وهي موضوعات كل من الحواس الخمس ، والمحسوسات المشتركة التي تدركها حاستان او اكثر : كالحركة والسكون والعدد والشكل والحجم الخ .

وللقوة الحاسة نوافذ خمس تدرك العالم الخارجي من خلالها ، هي الحواس الخمس ، ادناها حاسة اللمس واسماها حاسة البصر .

١) وتدرك حاسة اللمس طبائع الجسم الاربع — اي الحار والبارد والرطب واليابس، لذلك وجب ان تكون خلواً من اي من هذه الطبائع ، وان يكون بينها وبينها نسبة ما ، اذا تجاوزها الملموس استحال اللمس . ولما كان اللمس يلازم الحي في جميع اشكاله ، بحيث يدعوه ارسطو «حاسة الغذاء» التي لا قوام للحي بدونها ، ادى انعدام اللمس الى موت الحي (٣، ٤٣٥ ب ١٤) .

٢) وتدرك حاسة الذوق طعوم الاشياء . ولما كانت محسوساتها سائلة ، وجب ان تكون سائلة بالقوة . لذلك لا يتبين اللسان الطعم اذا كان بالغ الجفاف او الرطوبة .

٣) وتدرك حاسة الشم ، التي تحكي حاسة الذوق وتتصل بها ،

---

١) ٢ ، ٤١٥ ب ٢ . قارن تعريف افلاطون للحب في المائدة بقوله : «انه حب امتلاك الجميل والخير امتلاكاً أبدياً ، اي حب الخلود » — المائدة، ٢٠٦ .

الروائح . وكلا هاتين الحاستين تتفرعان عن حاسة اللمس . الا ان حاسة الذوق لا تدرك موضوعها، ما لم تكن متصلة به — شيمة حاسة اللمس — بينا تدرك حاسة الشم موضوعها عن بعد، ولكنها تفتقر مع ذلك الى وسط.

٤) وتدرك حاسة السمع الاصوات ، وهي حركات تحدث في الهواء من جراء ارتطام جسمين صلبين ارتطاماً سريعاً وحاداً بصيب الاذن .

٥) اما حاسة البصر فتدرك الالوان والاجسام المشفة . فاللون هو ما يحرك المشفّ بالفعل، لذلك استحالت رؤيته الا بواسطة النور ، الذي يحقق قوة تحريك المشف فيه ، بينا المشف لا يرى الا بواسطة ما هو ذو لون . مثال ذلك الهواء والماء اللذان يستمدان اشفافهما من جوهر مشف بذاته ، طبيعته من طبيعة الاثير الذي تتركب منه الاجرام السماوية . اما النور فهو كمال المشف او تحقيقه ، فهو بمثابة لونه الذاتي ، وهو يستمد طبيعته من طبيعة الاجرام السماوية ايضاً . فاستحال ان يكون النور جسماً او فيضاً عن جسم — كما كان يرى ديمقريطس وانبذقليس — فهو عبارة عن حصول النار او جوهر ناري ما في المشف[1] . ولكي يتسنى للباصرة ان تبصر موضوعها ، يلزم بالاضافة الى النور وسط تمر فيه صورة الشيء المبصر ، وإلا امتنع الابصار ، كما يحدث عندما نلصق الجسم بباصرتنا . وذلك ان اللون لا يؤثر في العين بل في الوسط الذي يلاقيها فيصل بينها وبين الشيء المبصَر .

تلك اذن هي الحواس الخمس الظاهرة ، التي ندرك بها صور الاجسام ، عن طريق التفاعل بين الحاسة والمحسوس . الا ان للنفس « حساً باطناً » هو الحس المشترك ، وهو من الحواس الخمس بمثابة الرقيب او الوسيط، أ) اذ يميز بين كل من المحسوسات الخاصة اولا ، فيدرك ان هذا المحسوس صوت او طعم او لون الخ. ب) ويمكّن النفس

---

١) يرد أرسطو قول انبذقليس ان النور يخترق الجو دون تعليل رده ذاك . ويحتج على ان النور ليس جسماً بقوله أنه يمتنع وجود جسمين في مكان واحد (اي الهواء او الماء والنور) ، وهي ليست حجة قاطعة (٢ ، ٧ ٤١٨ ب ١٥ الخ) .

ان تدرك انها تدرك ثانياً، اذ يستحيل ان تدرك الحاسة ادراكها، كما تدرك المحسوس، والا لكان الادراك ذا لون او طعم او رائحة، شيمة المحسوسات التي تدركها الحواس الخاصة . ج) ويدرك ثالثاً المحسوسات المشتركة — وهي تختلف عن المحسوسات الاخرى من حيث تتصف بصفات مشتركة بينها جميعاً ، فاستحال ان تدركها حاسة واحدة ، بل اقتضى لادراكهـا تضافر عدة حواس . مثال ذلك الحركة والسكون والشكل والعدد الخ .

و بيّن من فعل الحس المشترك انـه يختلف عن الحواس الخمس في انه ليس انفعالا محضاً ، فهو يمثل المرحلة الأولى من مراحل التجريد الذي يرقى بحسبه الانسان خطوة خطوة من صعيد الحس الى صعيد النطق (او الفكرة) . أم المرحلة الثانية فهي الخيال[1] ، وهو وسط بين الحس والنطق عند ارسطو. إلا انه يفترض الحس ويُبنى عليه . فالتخيل عبارة عن تخلف الصورة المحسوسة في النفس ، بحيث يمكن دعوته حساً متخلفاً او لابثاً، لانه يلبث في النفس بعد زوال المحسوس . ويفترض العقل بدوره الخيال ، بحيث لا تنفصل الصورة المعقولة عن الصورة المتخيلة ، فلا غنى للنفس عن الصورة المتخيلة حين تعقل (٣، ٤٣١ أ ١٦) .

ويختلف الخيال عن الحس من عدة وجوه ، أهمها :

١) ان المحسوسات توجد ماثلة امام الحاسة ، بينا المخيلة تتمثـل موضوعاتها سواء أكانت ماثلة امامها ام لا .

٢) والحاسة لا تخطئ في ادراك موضوعها الخاص (٣، ٤٢٧ب١١)، فلا تخطئ العين مثلا في ادراك الالوان او الأذن في ادراك الاصوات الخ ، بينا الخيال كثيراً ما يتطرق اليه الغلط .

٣) لا خيار للنفس في ما تحس ، متى مثل الموضوع امام الحاسة

---

١) وباليونانية فنطاسيا (φαντασία) . ويدعو ابن سينا الحس المشترك فنطاسياً ، وهو غلط — راجع « النجاة » ، مصر ١٣٣١ هـ، ص ٢٦٥ . والاشارات والتنبيهات ، مصر ١٩٤٨ ج ٢ ص ٣٥٣ .

وكانت الحاسة صحيحة ، بينا لها بعض الخيار في ما تتخيل في حال اليقظة.

ورغم هذا التباين بين الخيال والحس، فأرسطو يصر على القول ان « الخيال هو حركة او انفعال ناجم عن تحرك قوة حاسة ما بالفعل » (٣، ٤٢٩ أ ١) . ويبدو من هذا القول ان القوة الحاسة تلك ، إن هي إلا الحس المشترك ، وهو التأويل الذي يختاره كلا ابن رشد قديماً وروس حديثاً[1] . فتكون المخيلة اذن بحسب هـذا التأويل الذي تدل عليه عدة نصوص أخرى[2] فرعاً للحس المشترك الـذي يدعوه ارسطو في كتاب الذكر والتذكر ، قوة الحس الاصليّة او الأولى . وتلك حـال الذاكرة التي لا تختلف عن التخيل إلا في نسبتها الى الزمان الماضي ؛ فنحن نذكر الماضي باستحضار الصور التي انطبعت في النفس عن طريق الحواس، بينا الخيال لا ارتباط له بالزمان الماضي ، اذ قـد يمتد الى كلا الحاضر والمستقبل[3] . وهذه الصور المستحضرة قد تكون قد طمست من الحس المشترك، وعندها يحصل التذكر لا الذكر ، الذي ينطوي على عامل ارادي. إلا ان بين هذه الصور شيئاً من الارتباط ، فهي تتوارد (او تتداعى كما يقول بعض علماء النفس اليوم) ، وفقاً لمبدأ التشابه او التضاد او التجاور بين الصور التي تستحضر بالتذكر. فاذا حصل هذا التوارد تلقائياً ، في حال الغفلة او النوم، كان من نوع الاحلام—وهو من افعال المخيلة، عند ارسطو ايضاً.

وتبلغ عملية التجريـد — اي ادراك الصور الكلية — ذروتها في النطق او الفكرة . وبين العقل والحس شبه، من عدة وجوه ؛ فكلا المحسوس والمعقول يصبحان وموضوعها ، في حال الحس والعقل بالفعل ، شيئاً واحداً (٣، ٤٢٩ أ ١٥) . لذلك لزم ان لا يكون للقوة الناطقة ولا للقوة الحاسة طبيعة خاصة بها ، وان يكونا عبارة عن قوة واستعداد فقط ، كيما يتمكنا من تلقي جميع المحسوسات والمعقولات ، حتى المتضادات منها .

١) راجع ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، مصر ١٩٥٠ ، ص ٦١ ، وروس ص ١٤٣ .

٢) راجع مثلا كتاب الذكر والتذكر ، ٤٥٠ أ ١٠ الخ . بالاضافة الى النص السابق.

٣) راجع كتاب الذكر والتذكر ، ٤٤٩ ب الخ .

وهو ما حمل أناكساغوراس على القول ان العقل (νοῦς) لا اختلاط له بشيء (ἀμιγής) — فكان بهذا المعنى محـــلاً او حيزاً لجميع الصور (τόπος εἴδων).

وكلا الحس والعقل ان هما إلا ادراك صور الاشياء دون مادتهـــا : فالحس انما يدرك صورة الشيء الحسية لا مادته ، وكذلك العقل الذي يدرك صورة الشيء الكلية ، وهي الماهية التي تدخل في تركيب الشيء المفرد ، عن طريق التجريد .

إلا ان بين العقل والحس فروقاً عدة : ١) فالاحاسيس القوية تضعف الحواس ، بينا المعقولات لا تضر بالعقل ،مهما قويت، مما يدل على ان العقل لا يفتقر الى عضو جسدي. ٢) يولد المرء وملكة الحس قد اكتملت فيه ، كما رأينا ، فيتسنى له ادراك المحسوسات منذ الولادة ، بينا لا تكتمل قوة النطق فيه إلا بعد ان يشب عن الطوق . فليس له، عند الولادة ، إلا قوة العقل الهيولانية . ٣) يدرك الحس الموجودات الجزئية ، اي الجواهر ، بينا يدرك العقل الماهيات الكلية ، اي الصور العقلية. فحين « نعقل الحجر فليس الحجر هو ما يحصل في النفس بل صورته » (٣، ٤٣٢ أ ٣٠) . اي ان العقل ينتزع الصور الكلية الكامنة في الموجودات المادية .

أما كيفية ادراك الصور ، فيصفها ارسطو بأنها شبيهة بارتسام «الاحرف على لوحة لم ينقش عليها شيء» (٤٣٠ أ ١) .فكان العقل، قبل فعل الادراك ، خـــلواً من الصور (tabula rasa) ، فاذا استكمل، اي حصل فيه الادراك بالفعل ، اصبح ومعقوله شيئاً واحداً .

ولكن ما هي شروط هذا الاستكمال الذي يعرض للعقل،وهوكل شيء بالقوة في حاله الأولى؟ — يجيب ارسطو انه يلزم ان يكون ثمت عقل ماهيته ان يفعل جميع الاشياء ، على خلاف العقل الآنف الذكر الذي يصبح جميع الاشياء ، في حال الادراك . فمن طبيعة الموجودات انها تنقسم الى ١) مادة او هيولى هي بالقوة موجود ما بعينه . ٢) وعلة فاعلة تفعل ذلك الموجود او تصنعه (شيمة الصناعة التي هي علة المصنوع) — اي تحول

المادة من حال القوة الى حـــال الفعل (٣ ، ٤٣٠ أ ١٠-١٣) . وتلك حال الادراك ايضاً : ففيه عامل مادي او هيولاني ، هو استعداد محض ، وعامل فاعل ، هو مبدأ كمال او تحقيق فيه ، يشبه « النور الذي يجعل الالوان التي بالقوة الواناً بالفعل » (٤٣٠ أ ١٦) . وهذان العقلان هما ما دعــاه شراح ارسطو اليونان فيما بعد بالعقل الهيولاني (Νοῦς ὑλικός) والعقل الفعال (Νοῦς ποιητικός) — وان كان هذان التعبيران لا يردان في كتاب النفس . وهو يشير في موضع آخر (٤٢٩ ب ٥ - ١٠) الى ان بين القوة والعقل طوراً ثالثاً هو طور القدرة على الادراك وقد توفرت آلتها وباتت حاصلة بالفعل نوعاً ما ، نتيجة لاكتساب المعارف وحصولها في الذهن — كما نرى من أمر العالم الذي يستطيع مطالعة معارفه متى شاء ، فيكون ادراكه بالقوة بمعنى ما ، وبالفعل بمعنى ما ، ولذلك اطلق عليه اسم الادراك او العقل بالملكة (καθ' ἕξιν أو in habitu) — وهو ثالث العقول التي يأتي ارسطو على ذكرها بأي وضوح .

نقول ذلك لان من شراح ارسطو العرب خاصة ، كالكندي والفارابي ، من استنبط من نصوص ارسطو عقلاً رابعاً ، يدعوه الكندي بالعقل البائن او الظاهر ، والفارابي وابن سينا بالعقل المستفاد. ويقول الكندي في رسالته المشهورة في العقل ان هذا العقل الرابع هو « العقل الظاهر من النفس ، متى اخرجته ، فكان موجوداً منها بالفعل »[1] . فهو يختلف عن العقل الثالث الذي يدعوه الكندي « قنية للنفس » ، في انه قد خرج الى حال الفعل (او ظهر) — باستعمال النفس له ، اي باستحضار المعارف التي حصلت له ومطالعتها بالفعل .

أما الفارابي فيصف العقل الرابع (وهو المستفاد عنده) بقوله : انــه يصادف (المعقولات) منتزعـــة من المادة « فيعلقها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هي عقل بالفعل » — اي انه يتصل بهذه المعقولات او يطالعها مباشرة دون المرور بعالم الحس . فيكون هذا العقل آخر مراحل الادراك البشري وأسماها .

١) وفي قراءة أخرى : « وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل » .

٣ — العقل الفعال

لم يهرق حول اي مسألة من المسائل الفلسفية مثل ما أهرق حول مسألة العقل الفعال من الحبر ، منذ عهد الاسكندر الافروديسي (حوالى ٢٠٥) الذي يرقى اليه الفضل في تحرير اول رسالة من نوعها في العقل ، حتى يومنا هذا . أما في تاريخ الفلسفة العربية ، فمشكلة العقل الفعال هي بمثابة المحور الذي تدور عليه تلك الفلسفة بجملتها ، لا سيما في تأويلها لمشكلة الخلق (او الفيض) وصلة الله بالكون ، ولصيرورة الأشياء في عالم الكون والفساد ، ولعملية الادراك الذي يبلغ ذروته في الاتصال بهذا العقل الخ. فما هو هذا العقل الذي لا يتطرق اليه ارسطو إلا لماماً في آثاره ، فكأنه يضن على القارئ بالمزيد من خبره ؟

١ . هذا العقل ، كما مر ، علة الادراك الفاعلة ، اي مبدأ الكمال او التحقيق للعقل الهيولاني او القابل .

٢ . وهو ، شيمة العقل الهيولاني ، غير قابل للاختلاط (ἀμιγής) لانه كل شيء « بالفعل » ، شيمة العقل الهيولاني الذي هو كل شيء بالقوة. فيكون من جراء ذلك عالماً بجميع المعقولات ، بل قل هو جميع المعقولات ، والعقل الهيولاني قابل لها وحسب.

٣ . وهو الى ذلك مفارق (χωριστός) — اي لا اتصال له بالمادة ، فهو لا يفتقر اذن الى عضو جسدي . وهو يشبه العقل الهيولاني من هذه الناحية ايضاً (٤٢٩ أ ٢٥ وب ٤)[١] — فكلاهما بريئان من المادة ، وكلاهما لا يصيبهما الكلل رغم طول المعاناة .

٤ . وهو كذلك غير منفعل (ἀπαθής) ، لانه لا يتأثر بالعوارض الجسدية التي قد تصيب سائر الوظائف الحيوية في النفس .

ويحمل ارسطو هذه الصفات التي يتصف بها العقل الفعال في هذه

(١) يبدو من السياق ان الاشارة هنا الى العقل الهيولاني الذي يصفه أرسطو بقوله : « أنه كل شيء بالقوة » (أ ٢٤)، ويدعوه : « حيز لصور او محلها » .

العبارة المشهورة التي يجدر بنا اثباتها كما ترد في الاصل:

καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός, καὶ ἀπαθής, καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ (النفس ٣، ٤٣٠ أ ١٧) .

فما هي ماهية هذا العقل اذن ؟

— هو فعل محض له بالنفس البشرية اتصال، إلا ان هذا الاتصال ليس جوهرياً ، ما دام هذا العقل قابلاً للمفارقة ، وما دام لا يفتقر الى اي من الاعضاء الجسدية . فاذا كان ذلك كذلك حقّ لنا ان نسأل : أهو جوهر مفارق ام هو جزء من اجزاء النفس ؟ وحول هذا السؤال دارت المشادة الكبرى في تاريخ الفلسفة الارسطوطاليسية منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا :

١ . فذهب فريق، وعلى رأسهم الاسكندر الافروديسي، الى ان هذا العقل هو الله ، لان الله فعل محض، مفارق للمادة عند ارسطو ، وكذلك هذا العقل ، وهو التأويل الذي اختارته المدرسة الاوغسطينية عامة ، في العصور الوسطى.

٢ . وذهب فريق آخر ، وهم الفلاسفة العرب جملة ، الى ان هذا العقل هو احد العقول او الجواهر المفارقة ، التي تحرك الاجرام السماوية ، كما سنرى. وبناء عليه أسندوا اليه ثلاث وظائف كبرى: تحريك عالم ما تحت القمر ، افاضة الصور العقلية على النفس، فافاضة الصور الجوهرية على الموجودات، مطلقين عليه من جراء ذلك اسم « واهب الصور» .

٣ . وذهب فريق ثالث ، وعلى رأسهم ثامسطيوس (٣١٧—٣٨٨؟) ، والقديس توما الاكويني(١٢٢٥—١٢٧٤)، الى انه قوة من قوى النفس، وهـذا هو التأويل الذي نختاره نحن ويختاره روسّ من كبار العلماء المعاصرين . فأرسطو يقول في الموضع الذي نحن بصدده (اي ٣، ٤٣٠ أ ١٤):

« ما دمنا في جميع الاشياء، وفي الطبيعة عامة ، نجد عاملين مختلفين :

مادة هي بالقوة سائر الموجودات الفردية التي يشتمل عليها النوع ، وعلة (فاعلة)تفعل فيها او تصنعها (فتكون نسبتها اليها نسبة الصناعة الى المادة المصنوعة) ، فهذان العاملان المختلفان ينبغي ان يوجدا ايضاً في النفس (ἐν τῇ ψυχῇ) » . وبناء على هذا النص يصعب الأخذ بالقول الاول ، وهو ان العقل الفعال هو الله . فالله عند ارسطو ، كما سنرى ، يعقل ذاته وحسب ، بينا العقل الفعال يلم بجميع المعقولات ، وهو إله متعال (transcendant) ، لا يأبه لشأن العالم السفلي ، بينا العقل الفعال حال في النفس (immanent) ، وهو مبدأ تحقيق امكانياتها الادراكية .

ولعل مفهوم الحلول هذا هو ما يجعل القول بأن العقل الفعال هو الله ، او جوهر مفارق آخر يتوسط بين الله وعالم الكون والفساد ، قولا مردوداً . فالطبيعة عند ارسطو مبدأ فاعل كاف لاستكمال الافاعيل الطبيعية ، فلا تفتقر الى مؤازرة عامل من خارج ، إلا في بعض الاحوال النادرة (كتكوّن الجنين). ولما كانت النفس صورة او كمالا لموجود طبيعي هو الانسان ، اقتضى ان تكون النفس قادرة على استكمال وظائفها الحيوية والادراكية ، دون واسطة ، او بكلام ادق كان بوسع الانسان ان يدرك بالنفس ، دون حاجة الى فاعل من خارج. وهذا القول لا يناقض ما يرد في كتاب الكون والفساد (٧٣٦ ب ٢٧ و٧٣٧ أ ١) من ان العقل يحل في الجسم من خارج ، في طور ما من أطوار تكوّن الجنين ، ما دامت حاله في ذلك لا تختلف عن حال سائر الصور الجوهرية التي لم يذهب ارسطو قط الى انها تنبثق عن مادة الاشياء ، بل هو يضمر انها تنبثق آخر الامر عن الفعل المحض او الصورة المحضة — وهو الله .

بقي مسألة خلود هذا العقل ، وهو أمر يكاد يكون ثابتاً قطعاً . وهذا الخلود هو أقصى ما يمكن استنباطه من النصوص الارسطوطاليسية . فأرسطو لا يقول قط ان النفس خالـــدة . ، وانما يقول ان الجزء الناطق منها باق بعد انحلال الجسد ، وهذا الجزء الناطق هو العقل . أما الفرد بجملته ففان عنده ، فلا خلود إلا للنوع البشري.

٤ — القوة النزوعية

للنفس، كما رأينا، ثلاث وظائف رئيسية: الغذاء والادراك (بأشكاله) والحركة. وقد تحدثنا عن القوى الغاذية والمدركة بفروعها، فلنتناول القوة المحركة الآن. وأبسط اشكال الحركة هي الحركة المكانية التي تتصف بها أكثر الحيوانات والتي تنبعث عن الرغبة او الشوق: اي طلب المرغوب فيه والهرب عن المرغوب عنه. فعمّ تنشأ هذه الحركة وما هي القوة الباعثة لها في النفس؟

يقول ارسطو انه يمتنع اسناد الحركة الى القوة الغاذية، وإلا لوجب ان يتحرك النبات عن موضعه ايضاً، شيمة الحيوان؛ ولا الى القوة الحاسة ما دامت بعض الحيوانات تحس ولا تتحرك؛ ولا الى العاقلة، لان العقل يقتصر على النظر، ولانه قد يوعز بالحركة فلا يتحرك الحيوان — إلا ان نعني بالعقل العقل العملي (لا العقل النظري): وهو ما يقابل بين الوسائل المؤدية الى غاية ما ويفاضل بينها؛ وحاله في ذلك حال القوة النزوعية التي تهدف دائماً الى غاية ما، هي غرض العقل العملي ايضاً (٣،٤٣٣ أ ١٦). فالعقل والنزوع معاً هما ما يولد الحركة. والفرق بينهما ان العقل يطلب الخير الاصيل، بينا القوة النزوعية (ὄρεξις) والخيال كثيراً ما يطلبان الخير الظاهر (٤٣٣ أ ٢٧)، تصرفها في ذلك الشهوة (وهي نزوع غير عقلي) عن الخير الأصيل. إلا ان مرد كل حركة في الحيوان الى النزوع بشكليه: العقلي وغير العقلي، فهو مبدأ الحركة اذن؛ وما العقل العملي إلا هاديه او رائده في ذلك. ومع ان الحيوانات الدنيا لا تملك القوة الناطقة فهي تملك الخيال، وهو ينطوي على عامل ادراكي. والخيال نوعان: تقديري وحسي. فجميع الحيوانات تملك الخيال الحسي[1]، بينا الخيال التقديري وقف على العاقلة منها. فيلزم عن ذلك ان الخيال هو ما يمثّل

---

١) ٤٣٤ أ ٥. وهو ما يدعوه ابن سينا والفلاسفة العرب عامة بالقوة الواهمة التي تدرك بها الشاة مثلا ان الذئب مهروب عنه والعشب مرغوب فيه. فهي ضرب من الادراك الغريزي في الحيوان.

للقوة النزوعية الغرض الجزئي الذي تتحرك نحوه ، وهو دور لا يستطيع العقل النظري القيام به ، لان من شأنه مطالعة الكليات وحسب . ولكن هذا الخيال يستعين بالعقل العملي في الحيوانات العاقلة ، فيكشف له عن سلسلة الوسائل التي تصلح موضوعاً للقوة النزوعية . أما الغايات الكلية فلا تحرك القوة النزوعية قط ، لان الحركة (والنزوع ضرب من ضروبها) تنطوي على اختيار ما ، والغايات الكلية ليست موضعاً للاختيار ، فمتى أدركناها سعينا في طلبها ولا شك ، كما نطلب جميعاً الخير المحض او السعادة .

مَبادئ مَا بعد الطّبيعَة (أو الإلهيّات)

يختلف العلم عن كلا الصناعة والتجربة في انه يبحث عن علل الاشياء ومبادئها من اجل المعرفة وحسب، وليس من اجل اي غرض نفعي آخر. وأسمى درجات العلم عند ارسطو هي الحكمة ، اي البحث عن علل الاشياء ومبادئها الأولى[1] . لذلك صحت تسميتها بالفلسفة الأولى ، او العلم الالهي (θεολογια): اما لانها طلب لأسمى المبادئ ، اي الالهية منها ، او لأنها من نوع العلم الذي يليق بالله ، او بالله فوق سائر الكائنات (٩٨٣ أ ٩) . لذلك كانت أشرف العلوم، وان كانت اقلها منفعة .

ومن خصال الحكيم : ١) انه يلم بجميع المعارف قدر المستطاع ، على وجه الاجمال لا على وجه التفصيل . ٢) ويلم بأعسر المعارف وأبعدها عن متناول سائر البشر . ٣) ومعرفته هي أدق المعارف واضبطها، لانها تدور على ابسط المبادئ، التي هي اساس جميع المعارف الأخرى، وأبينها . ٤) وانه قادر على التعليم وأهل للأمر والنهي ، من حيث يلم بغايات الامور ، ولا سيما الخير الاسمى، غاية الغايات.

يختلف العلم الالهي عن سائر العلوم الجزئية ، اذن ، في انه يبحث عن أقصى المبادئ والعلل وأسماها ، في اي حقل من حقول المعرفة : فيبحث مثلاً عن مبادئ البرهـــان الاولى ، وهي الأسس الكبرى للمعرفة العلمية او اليقينية ، وما اذا كان ثمت علم برهاني واحد يشمل جميع هذه المبادئ ويؤلف بينها (وهو مضمون الكتاب الثالث والرابع وبعض السادس من مقالة ما بعد الطبيعة) ؛ وعن الوجود ، من حيث هو وجود (وهو مضمون سائر الكتاب السادس والكتاب السابع) ؛ وعن الاسباب او العلل وأقسامها

١) ما بعد الطبيعة ، ١، ٩٨١ ب ٢٧ .

(وهو مضمون بعض الكتاب الاول والثالث) ؛ وعـن طبيعة الجوهر (οὐσία) وانواعه (سائر الكتاب السابع والثامن) ؛ وعن القوة والفعل (الكتاب التاسع) ؛ وعن علة الموجودات القصوى او المحرك الذي لا يتحرك (الكتاب الثاني عشر) الخ.[١] .

وبيّن من هذا الفهرست لأهم مواضيع ما بعد الطبيعة ان بعض هذه المواضيع هي عين المباحث التي يتناولها ارسطو في الطبيعيات والمنطق . ولا غرابة في ذلك ، فالتمييز بين حقلي الطبيعيات والالهيات خاصة ليس واضحاً كل الوضوح عند ارسطو ، حتى ان قدماء الشراح ، كما رأينا ، حاروا في أمر الالهيات ، ومنزلتها من المباحث الأخرى ، فأدرجوا الكتب الاربعة عشر من مقالة الالهيات بعد المقالات الطبيعية ، واكتفوا بدعوة هذا العلم بما بعد الطبيعـــة ، حرصاً منهم ولا شك على بيان صلة موضوعاته الوثيقة بموضوعات العلم الطبيعي . ورغم ذلك فبين هذين العلمين اختلاف اساسي في المنهج وفي تقرير المبادئ الاولى التي يتطرق اليها صاحبهما .

وقبل ان نعرض لأهم المبادئ التي يدور عليها العلم الالهي ، يجدر بنا التمهيد للبحث بالاشارة الى مشكلة منهجية خطيرة يتناولها ارسطو في الكتابين الثالث والرابع وهي : ما اذا كان ثمت علم واحد يبحث في طبيعة الموجود ، كموجود ، وما اذا كان هذا العلم علماً أصيلاً ام لا؟ اذ من الواضح ان سائر العلوم الجزئية تبحث في اقسام الموجود وانواعه . ففيمَ يبحث العلم الالهي اذن من الموجودات؟

---

١) يتضمن كتاب الدال (الخامس) طائفة من المفاهيم الفلسفية التي يحددها أرسطو باختصار . وعلى منواله نسج الكندي وابن سينا في رسالتيهما في حدود الاشياء ورسومها . ويبحث الكتاب العاشر في الوحدة والكثرة ، والثالث عشر في الجواهر المفارقة . أما الحادي عشر فيوجز فيه أرسطو بعض مباحثه في الكتب السابقة وفي مقالة الطبيعة ، وهو يعود في الكتاب الرابع عشر الى مذهب افلاطون والفيثاغوريين عامة في مبادئ الاشياء والعدد الخ . وهو ما يدور عليه قسم كبير من الكتاب الاول ايضاً . ومن الجدير بالذكر ان العرب لم يلموا بالكتابين الثالث عشر والرابع عشر .

— يجيب ارسطو على السؤال الاخير بقوله : ١) ان العلم الالهي يبحث أولا عن المبادئ او المفاهيم العامة التي تصدق على سائر الموجودات ، فليست هي اذن من شان اي من العلوم الخاصة. وهذه المبادئ هي اساس كل علم : كقانون التناقض وقانون القسمة التامة ؛ ٢) وعن الخصائص التي تصح عليها جميعاً ثانياً : كانقسامها الى الصورة والمادة ، والى القوة والفعل ، وصلتها بالحركة وقابليتها للصيرورة الخ. ٣) ويبحث ايضاً عن صنف من الموجود لا يتطرق اليه اي من العلوم الأخرى: وهو الجوهر المفارق الذي لا يتصل بالمادة ولا يقبل الحركة (اي الله والعقول المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية) .

فلما بعد الطبيعة اذن عند ارسطو معنيان : معنى خاص يقتصر موضوع هذا العلم بحسبه على الجواهر المفارقة ، وهو ما ينبغي دعوته بالالهيات خاصة ؛ ومعنى عام يبحث هذا العلم بحسبه في خصائص الموجود بما هو موجود ، وهو ما ينبغي تسميته بعلم الوجود البحت (ontologie) . ومن الضروري التنبه الى هذين المعنيين المختلفين ، اذا اراد الباحث ادراك غرض ارسطو المزدوج في معالجة هذا العلم .

أما السؤال الاول الذي اثرناه اعلاه — وهو مدى اصالة هذا العلم — فيجيب عليه ارسطو بقوله ان المعارف الجزئية (التي نطلبها في العلوم الجزئية) لا تفي بالغرض ، لان معرفة خصائص الشيء ، حتى الجوهري منها ، لا تغني عن معرفة ماهيته (٣ ، ٩٩٦ ب ١٨) ومصدره . فمعرفة ما هو الشيء أهم من معرفة كميته او كيفيته او افعاله . وكذلك معرفة مصدر حركة المتحرك (او المتغير) أهم من معرفة اعراض هذه الحركة او العوامل التي تؤثر فيها . فاذا كانت اعراض الموجود المتغير ولواحقه من شأن كل من العلوم الجزئية ، فالعلم الكلي ينبغي ان يفحص عن جوهر الموجود وماهيته . لذلك أمكن القول ان موضوعه العام هو الجوهر بأقسامه . فلنفحص عن اقسام الجوهر ومعانيه اذن .

رأينا في المنطق ان الجوهر هو ما تحمل عليه سائر المحمولات (وهي

المقولات العشر) ، فهو من جراء ذلك اول الاشياء واولاها بالوجود؛ اذ لو انعدم الجوهر لانعدم كل شيء (١٢، ١٠٧١ ب ٥) . فكان الجوهر بهذا المعنى من مبادئ الاشياء الأولى .

ويتصف الجوهر عند ارسطو، بصفتين رئيسيتين : هما الوجود والوحدة؛ فكانتا من بين المبادئ التي يفحص عنها العلم الكلي ايضاً . ورغم صعوبة تحديد مدلول هذين اللفظين تحديداً واضحاً ، فمن الثابت انهما ليسا جنسين عامين تشترك بهما جميع الموجودات . وعلة ذلك ان الشيء يوصف بالموجود وبالواحد من جراء ماهيته : اي من جراء ما يميزه عن سواه من الاشياء الموجودة والواحدة ، لا من جراء ما يشترك به معها من صفات أو اضافات. ثم اننا اذا وضعنا ان الوجود والوحدة جنسان لزم ان الفصل (differentia) لا وجود له ولا وحدة ، لاننا لا نسند الجنس الى فصله الخاص (٣ ، ٩٩٨ ب ٢٥) ، فـلا نقول مثلاً ان العاقل هو الحيوان ، حين نعرف الانسان بأنه حيوان عاقل . إلا ان فصول الموجودات هي من مقومات الموجودات ومبادئها الأولى ، فاذا ارتفعت الفصول الخاصة ارتفع التمييز بين الاشياء ، فباتت جميع الاشياء شيئاً واحداً ، فاستحالت عندها المعرفة . ما دام الشيء يعرف بفصله الخاص ، والفصل يعرف بآثاره ، وما لا فصل له فلا أثر له ، فمعرفته ممتنعة ، فهو والعدم سواء .

ومع ذلك فالوجود والوحدة لا تقالان على الموجود، على سبيل المجاز او الالتباس . فأقسام الموجودات تحكي اجناس الوجود العامة ، وهي المقولات العشر؛ وهذه المقولات موجودة بمعنى حقيقي لا مجازي. ورغم ذلك فمن العسير ان نقع على خاصية مشتركة بين هذه المقولات تكون بمثابة العادّ المشترك بينها ، إلا نسبتها الى الوجود أو الوحدة نسبة تتفاوت بحسب تفاوتها في ما بينها . فلزم عن ذلك: ان الوجود والوحدة انما يقالان على هذه المقولات بتشكيك (par analogie) . فلجميعهـا نسبة خاصة الى الوجود والوحدة ، الاان بينها تفاوتاً ما . مثال ذلك ان الصحة تقال على الغذاء وعلى الدواء وعلى حمرة الوجه وعلى الجسم الصحيح وهكذا ، ولكنها

لا تقال عليها جميعاً بمعنى واحد : فالغذاء من اسباب الصحة وحمرة الوجه من دلائلها والجسم الصحيح من ملابساتها الخ. فكانت الصحة تقال عليها بتشكيك، لا بالتباس ولا باشتراك الاسم ، لاختلاف نسبتها الى الصحة . وكما نقع على علم واحد يدور على الصحة بأشكالها، وجب ان يكون لدينا علم واحد يدور على الوجود والوحدة بأشكالهما . وهذا العلم هو العلم الالهي (٤، ١٠٠٣ أ ٣٢ الخ) .

ويفحص هذا العلم ، كما مر ، عن مبادئ البرهان الأولى التي تصدق على كل ما هو موجود ، فوجب ان يفحص هذا العلم عنها[1] ، لانها ليست مقصورة على جنس من الوجود دون سواه ، ولان على الناظر في اي علم من العلوم الخاصة ان يلم بها قبل ان يشرع في نظره . وهذه المبادئ ينبغي ان تكون يقينية لا يتطرق اليها شك ، وان تكون أولى اطلاقاً ، فاستحال ان تقوم على مقدمات سابقة. واول هذه المبادئ وأبسطها مبدأ التناقض الذي ينص على انه يستحيل ان يقوم محمول ما في حامل ما ولا يقوم فيه ، في الوقت نفسه ، اي انه يستحيل ان يكون الشيء ولا يكون في الوقت نفسه (٤، ١٠٠٥ ب ٢٠) .

وهذا المبدأ لا يمكن انكاره الا من وجهين كلاهما باطل. فالوجه الاول هو ان يقول المرء بلسانه (في وجود الشيء وعدمه) ما لا يقر به بجنانه . والوجه الثاني، هو ان يقال ان هذا المبدأ ليس من البديهيات وانه ينبغي التدليل عليه قبل التصديق به . وآفة صاحب هذا القول انه يجهل طبيعة الدليل والبرهان ، لان من يبتغي برهاناً لكل قضية ، انما يبطل البرهان ، اذ يتسلسل الامر حينذاك الى ما لا نهاية . ومع انه يستحيل البرهنة على صحة هذا المبدأ البديهي (لانه غني عن البرهان) فمن اليسير اثبات بطلان دعوى الخصم الذي ينكره، بالاسلوب السلبي. فليتلفظ الخصم بشيء ما ذي دلالة ، وعندها يكون كمن أثبت هذا المبدأ البديهي. أما اذا لم يستطع

---

١) يتطرق أرسطو الى بحث هذه المبادئ في التحليلات الثانية ، الكتاب الاول ، فصل ٢ و٣ الخ .

التلفظ بشيء ،فما جدوى بسط مذهبنا له ، وهو لا يستطيع بسط شيء (او ادراكه) ، فمثل هذا الرجل « ليس احسن حالا من النبات» (٤ ، ١٠٠٦ أ ١٥) .

هنا يتطرق ارسطو الى نقد مذهب السفسطائيين اصحاب بروتاغوراس ، الذين يلزم عن نظريتهم في المعرفة ان المتناقضات صادقة جميعها . فهم يقولون ان الانسان معيار كل شيء — فكانت حقيقة الاشياء بحسب هذا الوضع كما تبدو لنا . فاذا بدا لك الشيء سفينة فهو سفينة ، واذا بدا لي رجلا فهو رجل ، واذا بدا له جداراً فهو جدار . وهذا القول يشبه من نواحٍ مذهب أناكساغوراس في الخليط ، الذي انبثقت عنه جميع الاشياء لدى ولوج العقل أو الكلمة (Logos) فيه . اذ ان هـذا الخليط تصدق عليه المتناقضات ، ما دام مبدأ لجميع الاشياء التي كانت توجد مختلفة او مجتمعة فيه . ولكن كلا بروتاغوراس وأناكساغوراس انما يتحدثان عن اللاموجود : فالخليط عند أناكساغوراس ليس شيئاً بالفعل بل بالقوة فقط ، والشيء الذي يشير اليه بروتاغوراس في قوله ان الانسان معيار كل شيء ليس شيئاً قاراً ، بل هو متحول ابداً (شيمة الموجود عند هراقليطس الذي يبني بروتاغوراس مذهبه عليه)، فهو ليس في حال الوجود، بل في حال الصيرورة ابداً .

ولكن من الوهم ان يظن ان الشيء الذي يتحول، ان في الكمية او الكيفية ، يتحول جملة فيفسد او ينعدم جملة باستمرار . اذ يستحيل اسناد الفساد الى ما لا وجود له ، وكذلك الكون والصيرورة . فما يفسد او يكون انما هو الموجود الذي تتعاقب عليه اعراض متضادة ، أما صورته فلا يطرأ عليها تغيير . والمعرفة الاصيلة هي معرفة الصور والماهيات عن طريق العقل، لا معرفة الاعراض عن طريق الحس .

ومن المبادئ البديهية التي هي من اوائل البرهان ايضاً المبدأ التالي: ليس بين المتناقضات وسط ، فإما ان نثبت واما ان ننفي محمولاً ما عـن موضوع ما (٤، ١٠١١ ب ٢٤) — اي ان الشيء اما ان يكون كيت

او غير كيت . فاذا افترضنا بين المتناقضات وسطاً ، أمكن اسناد صفة ما او نقيضها الى شيءٍ ما دون تناقض . فكان قولنا ان الشيء احمر وغير احمر مثلاً صادقاً وغير صادق، فاستحال الاثبات واستحالت معه المعرفة اليقينية .

وحاصل القول ان انكار هذين المبدأين ينطوي على تناقض، فيصبح كلام المنكر لها من جرائه اذ ذاك هراء . لان كل من يزعم ان كل قضية صادقة او ان كل قضية كاذبة يناقض نفسه. فمن يزعم ان كل قضية صادقة مجبر على الاقرار بأن نقيض قوله صادق ايضاً، فكان زعمه كاذباً .ومن يزعم ان كل قضية كاذبة ، مجبر على الاقرار بأن قوله ذلك كاذب ايضاً (٤، ١٠١٢ ب ١٥) . فوجب القول ان من يذهب الى ان كل القضايا صادقة او ان كل القضايا كاذبة (وذلك فحوى قول بروتاغوراس واصحابه) لا يقولان شيئاً . وكذلك حال من يذهب الى ان كل الموجودات متحولة[١] أو ان كل الموجودات ساكنة[٢] لا تتحول . اذ لو كانت جميع الموجودات ساكنة لكانت القضية الواحدة صادقة ابداً او كاذبة ابداً ، وهو ما يكذبه الحس الذي يدل على اختلاف حال القضية الواحدة باختلاف حـــال موضوعها المتغير . ولو كانت جميع الموجودات في تحول ، لم يكن ثمت قضية صادقة ، وهو خلاف ما اثبتناه ، ولاستحال التحول اصلاً . اذ ان التحول عبارة عن تحول شيء من حال ما الى حال ، وهذا الشيء لا يتحول بل تتحول احواله فقط . وهذه النتيجة تصدق على سائر المتحركات في الكون التي تنتهي حركتها ضرورة الى محرك اول لا يتحرك .

١ — الجوهر

لما كان العلم الالهي يبحث في ماهية الوجود ، وكانت الجواهر أولى

١) اي هراقليطس واصحابه .

٢) اي برمانيدس الايليائي واصحابه .

الموجودات، كان البحث في ماهية الجوهر (οὐσία) من أهم ابواب هذا العلم .

ويعرف ارسطو الجوهر في المقولات ، كما رأينا ، بقوله: « انه ما لا يسند الى موضوع ولا يوجد في موضوع ». وهذا التعريف رغم دقته تعريف منطقي ، لانه يعرض للجوهر من خلال مشكلة الاسناد ، وهي مشكلة منطقية بحتة — ولذلك كان الجوهر عنده احد المسندات او المقولات[1] . إلا ان المفهوم المنطقي للجوهر لا يفي بالغرض . فوجب ان نعين طبيعة الموجود الذي يشير اليه والذي يبحث فيه العلم الالهي . فعلى اي اقسام الموجود يصدق هذا التعريف؟

أ . يصدق هـــذا التعريف اولاً على الموجود الفرد ، بأخص معانيه ، لان سائر المقولات إن هي إلا اعراض تلحق بهذا الموجود ، او محمولات تُحمل عليه ، فلا انفصال لها عنه ولا وجود لها بالاستقلال عنه . لذلك كان الجوهر أوّل : ١) من حيث الحد ، لانه يدخل في تحديد اي مقولة او عرض اتفق ، ٢) ومن حيث المعرفة ، لاننا نعرف الشيء معرفة أصيلة حين نعرف الجوهر الذي يدل عليه او يتصل به ، لا حين نعرف اعراضه او لواحقه ، ٣) ومن حيث الزمان، لان وجود الجوهر سابق على وجود اللواحق او الاعراض التي قد تلحق به بالزمان[2] . وهـــذا الموجود الفرد عبارة عن الكائن الذي يتركب من مادة وصورة ، وفي الكائنات العاقلة ، من جسد ونفس .

---

١) ينطوي ادراج أرسطو للجوهر في قائمة المقولات العشر على شيء من التناقض ، ما دامت سائر المقولات (وهي محمولات) انما تقال على الجوهر وليس العكس . فالجوهر (وهو الموجود الفرد) يستحيل فيه ان يكون مسنداً او محمولا ، كما يبدو من التحديد الآنف الذكر ؛ وكل ما يمكن اسناده هو مفهوم الجوهر الشكلي الذي قد يسند الى الموجودات الفردة أو يحمل عليها : فيقال مثلا ان هذا الحصان جوهر . ومن هنا اهمية التمييز بين الجوهر المنطقي والجوهر الميتافيزيقي .

٢) راجع ما بعد الطبيعة ١٠٢٨،٧ أ ١٠ الخ .

ب. وهو يصدق على المادة التي تتعاقب عليها الاضداد ، فتكون بهذا المعنى موضوع الكون والفساد والحامل للاعراض التي تلحق بالموجود، سواء عنينا بالمادة المادّة الخاصة (materia signata) التي يتركب الشيء منها والتي هي متصورة نوعاً ما ، كالخشب والحديد الخ. أم المادة العامة (او الهيولى) التي لا توجد بالفعل ، بل بالقوة فقط[1] . ويصدق كذلك على الاجسام عامة ، سواء المركبة منها والبسيطة ،التي هي بمثابة مواد الموجودات الطبيعية ، فتكون اجزاء اجسام الحيوان والنبات والعناصر الاربعة التي تتركب منها جواهر بهذا المعنى (٧، ١٠٢٨ ب ١٠ الخ و٥، ١٠١٧ ب ١٠) .

ج. وهو يصدق على صورة الشيء وماهيته،وهو ما يقال في الجواب على ما هو. وصورة الشيء وماهيته هي أخص معاني الموجود . ويدخل في هذا الباب الانواع والاجناس التي يدعوها ارسطو بالجواهر الثواني، لانها جواهر بمعنى فرعي اذا قيست بالموجود الفرد . إلا ان من الفلاسفة ، كأفلاطون واصحابه، من يجعلها أولى الجواهر وأولى الموجودات، وهم مع ذلك يزعمون ان هذه الجواهر (وهي المثل او الكليات) منفصلة عن الموجودات الجزئية ومفارقة لها : فكانت ماهية الشيء وصورته عندهم منفصلة عنه ، فتعذر ادراكه ، ما دام ادراك الماهية غير ادراك الشيء ، وهما مباينان واحدهما للآخر.

هذه هي اذن أهم معاني الجوهر. وواضح من هذا العرض المقتضب ان مشكلة الجوهر هي، آخر الامر، مشكلة تعيين الموجود الحق وطبيعته عند ارسطو . فهو يقول في الكتاب السابع : « ولعمري ان المسألة التي أثيرت قديماً وما زالت تثار اليوم وستثار ابداً،وستبقى موضع اشكال (اي ما هو

---

١) ٧، ١٠٢٩ أ الخ و٨، ١٠٤٢ أ ٢٤ الخ . ولا يخلو مذهب أرسطو في جوهرية المادة الأولى (اي الهيولى) من الغموض، بله التناقض . فهو ينكر في (٧، ١٠٢٩ أ ١٨ و١٩) ان تكون المادة الأولى جوهراً او ان تصح عليها اي من المقولات، ثم يعود الى اثبات ذلك صراحة في (٨، ١٠٤٢ أ ٢٦) . ويبدو أن أرسطو يتردد هنا بين معنيي الجوهر : اي الجوهر بالقوة والجوهر بالفعل .

الموجود ؟) ان هي إلا هذه المسألة : ما هو الجوهر » (٧، ١٠٢٨ ب ١-٤). فاذا ذكرنا مدى انفصال ارسطو عن معلمه الاكبر افلاطون الذي ذهب الى ان المثل او الانواع هي الموجودات الحقة (المفرد τὸ ὄν ὄντως)، وهي موضوع الفلسفة الأصيل عنده ، وذكرنا مآخذه الكبرى على نظرية المثل هذه، اتضحت لنا علة توفّره على مفهوم الجوهر هذا التوفر ، واصراره على ان الجوهر — وهو الموجود الحق — إن هو، آخر الامر ، الا الموجود الفرد . «فكل ما في الكون من جواهر عبارة عن افراد» — كما يقول روس[1] — « والكلي رغم كونه شيئاً حقيقياً وموضوعياً، عند ارسطو، فلا وجود مستقلا له» .

ولكن أينفي ذلك ان يكون ثمت جواهر اخرى مفارقة للحس وبريئة من التركيب؟ — يجيب ارسطو على هذا السؤال بالنفي ، فالجواهر عنده ثلاثة اقسام :

اولاً : الجواهر الحسية، وهي قسمان، ١) قسم قابل للكون والفساد وهي الاجسام الطبيعية ، ٢) وقسم ازلي غير قابل للكون والفساد ، الا انه قابل للحركة المكانية وحسب ، وهي الاجرام السماوية التي تتركب من عنصر بسيط هو الاثير .

ثانياً : الجواهر المفارقة للحس والتي لا تلحق بها الحركة باي شكل من اشكالها . وهذه الجواهر هي موضوع العلم الالهي الاصيل ، وتشتمل : أ) على العقول المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية . ٢) فالنفس الناطقة التي قد توجد مفارقة للجسم بعد انحلاله ، كما راينا من امر العقل الفعال خاصة (١٢، ١٠٧٠ أ ٢٦) . ج) فالله الـــذي يحرك الفلك المحيط ومن خلاله سائر الكون، بفعل الشوق او الرغبة ، دون ان يتحرك قط . وسنعود الى حديث هذا المحرك الاول الذي لا يتحرك ، بالتفصيل فيما بعد .

---

١) راجع أرسطو ص ١٦٩ .

٢ — المادة والصورة

تختلف الجواهر الطبيعية عن سائر الجواهر في انها مركبة من مادة وصورة، فلنفحص عن ماهية هذين المفهومين اذن. وتيسيراً لهذا الغرض دعنا نعرض للمادة والصورة من خلال العلل الاربع، التي تدخل في تركيب الموجود وصيرورته، عند ارسطو. هذه العلل الاربع هي مقومات الوجود او شروطه الجوهرية. فارسطو يلاحظ ان ادراك طبيعـــة الكون والفساد (او الصيرورة عامة) يقتضي الالمام بعوامل اربعة، لا ينفك الجوهر الطبيعي عنها هي: ١) المادة او، ما منه الشيء، بعبارة ارسطو المشهورة، ٢) الصورة، او ماهية الشيء، ٣) الفاعل، او مبدأ الحركة والسكون او ما به يصير الشيء ما هو، ٤) الغايـــة او ما من اجله الشيء[1]. وهذه العوامل الاربعة هي ما يدعوه ارسطو بالعلل او الاسباب الاربعة (المفرد αἰτία).

فاذا اخذنا المادة اولا وجدنا انها ابين هذه العلل واول ما انتبه اليه قدماء الفلاسفة، في بحثهم عن طبيعة الوجود، حتى لقد اعتبروها العلة الوحيدة في تأويلهم للموجود الطبيعي[2]. فقصروا بذلك عن ادراك ماهية هذا الموجود، ولا سيما ماهية التغير او الصيرورة التي تلحق به. اذ من البيّن ان المادة ليست علة تغير ذاتها، فوجب ان يكون ثمت، بازاء المادة، سبب للتغير خارج عنها، هو ما ندعوه بالعلة الفاعلة او المحركة. وقد فحصنا عن هذه العلة عندما تحدثنا عن الحركة فلنعد الى حديث المادة.

ولعل اعم تعريف للمادة هو التعريف الذي يورده ارسطو في الكتاب السابع من ما بعد الطبيعة حيث يقول: «وأنا اعني بالمادة ما ليس بذاته شيئاً خاصاً ولا هو كم ما ولا يصح عليه اي من المقولات الاخرى التي

---

١) راجع الطبيعة، ٢، ١٩٤ ب ٢١ الخ.

٢) ما بعد الطبيعة، ١، ٩٨٣ ب ٦ الخ. الاشارة هنا الى الأيونيين من الفلاسفة الطبيعيين الأول.

يتعين بها الموجود» — وهو مع ذلك «ليس عدما او سلباً للصفات او المقولات». (١٠٢٩ أ ١٩) . في هذا التعريف يشير ارسطو اولا الى ماهية المادة التي لا وجود لها بالفعل ، بل هي بالقوة وحسب، اذ هي تستمد وجودها من الصورة التي تتجوهر بها . فتكون المادة بهذا المعنى القابلية المحضة للوجود ، وهو ما يصدق خاصة على المادة الاولى (او الهيولى) عند ارسطو . ويشير ثانياً الى استحالة اسناد اي من المقولات اليها ، لأن طبيعة الاسناد تقتضي ، كما راينا ، ان تحمل المقولات على الجوهر وهو الموجود بالفعل،لا على ما لا وجود له الا بالقوة . ويشير ثانياً الى بطلان المذهب الافلاطوني الذي يجعل من المادة عدماً محضاً(τὸ μὴ ὄν)، اذ يمتنع عندهـا تأويل ظاهرة التغير او الصيرورة اصلا : فليس في العدم قابلية او امكان قط ، والشيء لا يحدث عن الممتنع بل عن الممكن . فارسطو يضع ان شروط الحدوث ثلاثـة : الصورة والمادة والعدم (στέρησις) (١٢، ١٠٦٩ ب ٣٤) . فالعـدم اذن متميز عن كلا المادة والصورة ، وهو احد اسباب وجود الشيء العرضية . فالمادة لا تصبح شيئاً ما الا بعد ان لم تكن ذلك الشيء، اي ان طرفي الحدوث او الصيرورة عنده هما العدم والوجود، لا الوجود والوجود . وهو يعني بالعدم العدم النسبي : اي الوجود بالقوة الذي ليس وجوداً بالمعنى الاصيل ، قبل ان يصبح بالفعل . اما العدم المحض، فلا نسبة له الى الوجود قط ، لذلك استحال ان يتكون الشيء عن العدم المحض (ex nihilo nihil fit).

فاذا كانت المادة هي الموجود بالقوة وكان الشيء لا يخرج عن القوة الى الفعل الا بواسطة محرك يحركه ، كانت اقسام المادة تحكي اقسام الحركة ، فكان لدينا مواد اربع :

١ . المادة الاولى — وهي موضوع الكون والفساد المطلق او حامله الذي تتعاقب عليه الكيفيات الاربع فينجم عنها العناصر الاربعة . وهي المادة العامة او المشتركة بين جميع الموجودات ، والتي ينسب اليها كون الشيء وفساده اصلا .

٢ . المادة الخاصة — التي دعاها المدرسيون بالـ materia signata — وهي موضوع الحركة او التغير بمعناهما الخاص . فكانت متصورة الى حد ما ، اي كان لها وجود ما بالفعل. ولما كانت انواع الحركة ثلاثـة ، باستثناء الكون والفساد ، كان للمادة الخاصة اقسام ثلاثة :

أ . مادة الحركة المكانية — او النُقلة — اي الوجود المادي في المكان (او الامتداد).

ب .مادة الزيادة او النقص — اي قابلية الجسم للتغير الكمي .

ج . مادة التغير من حال الى حال — اي قابلية الجسم للتغير الكيفي (٨، ١٠٤٢ أ ٣٢ الخ) .

ويُضاف الى هذه المواد مادة خامسة يدعوها ارسطو المادة المعقولة غير المحسوسة ، وهي موضوع العلم الرياضي عنده ، اي الامتداد الذهني . وهي تقابل المكان عند افلاطون الذي يعتبر المكان مادة الكون الاصلية ، او كما يدعوها في طيماوس حاضنة الكون والفساد[١] .

فالتغير مرتبط اذن بالمادة ، فاذا تخطينا عالم الكون والفساد ، وهو عالم الموجودات المركبة ، ارتفع التغير . فالجواهر المفارقة (وهي الله والجواهر المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية) غير قابلة للتغير البتة . اما الاجرام السماوية التي تتركب من عنصر بسيط هو الاثير ، فهي بريئة من جميع اشكال التغير ، خلا الحركة المكانية. فاذا استثنينا الجواهر المفارقة (وهي صور محضة) اذن كانت جميع الموجودات مركبة من مادة وصورة . وكانت صلتها بالصورة صلة الفرد بالنوع . وبيّن ان الصورة كلية ، فالمادة اذن هي مبدأ الوجود الفردي او التفرد في الاشياء المركبة . فليس بين سقراط وكالياس مثلاً من اختلاف سوى اختـلاف مادتهما (٧، ١٠٣٤ أ ٥ الخ) ، اعني مادتهما الخاصة التي تصورت بعض الشيء ، فباتت قابلة للدخول في تركيب فرد أوكائن ما .

---

١) راجع ما بعد الطبيعة ، ٧، ١٠٣٦ أ ١٠ .

هذا التأويل لمبدأ الفردية لا يخلو من إشكال . فاذا كانت المادة هي مبدأ الوجود الفردي حقاً ، لزم ان تكون ذلك المبدأ ،من حيث هي منفصلة عن الصورة ، فكانت المادة الاولى المشتركة هي مبدأ الفردية ، وهو ما لا يقول به ارسطو ، لانه يصطدم مع ما وضعه من ان المادةالاولى لا وجود لها بالفعل ، فاستحال ان ينسب اليها تعيين هذا الكائن او تخصيصه عن ذاك . وهو ينكر ، الى ذلك، امكان حلول اي صورة اتفق في اي مادة اتفق ، كما رأينا في ابطاله للتناسخ، وكما يلزم عن مذهبه العام في الموجودات المركبة من صورة ومادة . والمادة الخاصة انما تصبح قابلة للصورة من جراء كونها متصورة الى حد ما . فلم تكن المادة من حيث هي مادة مبدأ التفرد في الاشياء اذن .

ومهما يكن من امر ، فرد الوجود الفعلي عند ارسطو الى الصورة لا الى المادة . فهي بهذا المعنى جوهر الشيء وماهيته ، لانها علة كونه ما هو. فاذا سألنا مثلاً : ما الـذي يجعل هذا الرجل (اي هذا الجسم الحي ذي الصورة الانسانية او النفس) انساناً ، وهذه الحجارة والاخشاب المبنية على وجه ما بيتاً ، كان الجواب ولا شك صورتها — وهي «ما يجعل المادة شيئاً ما بعينه» . (٧، ١٠٤١ ب ٦ وما قبل) . ولهذه الصورة بالمادة التي تتقوّم بها وتتجوهر اتصال وثيق ، خلافاً لما زعمته المدرسة الافلاطونية . فهي اولاً لا توجد مفارقة لمادتها،شيمة المثل الافلاطونية ، بل هي مرتبطة بها ، وانما نتنهي اليها بالتجريد الذهني ، كما انتهينا الى المادة الاولى بالتجريد كذلك .

وهي لا تتصل ثانياً بالمادة الخاصة بها اتصالا عرضياً ، بحيث يكون وجود الفرد وجوداً تشبيهياً ، كما يقول افلاطون ، اي مرتبطاً بمدى مشاركته للمثال الكلي الذي يرمز اليه رمزاً او يشبهه شبهاً قريباً او بعيداً، بحسب كماله. فاتصال صورة الشيء بمادته اذن اتصال جوهري لازم . اذ ان لكل مادة صورتها الخاصة بها، فلا تنفصل عنها الا في الذهن.أما منزلتها منها ثالثاً فهي منزلة الفعل من القوة ، اي منزلة مبدأ الكمال من الشيء الذي يتكامل

به . ولما كان الفعل سابقاً للقوة بالمعنى الزمني والمنطقي والذاتي ، كما سنرى ، كانت الصورة سابقة للمادة ، بجميع هذه المعاني ، فكانت علة الانسان انساناً مثله ، والطير طيراً مثله وهكذا دواليك . فالصورة لا تحدث الا عن صورة مثلها ، لذلك كانت ازلية ، شيمة المادة الاولى . ولكنها ليست ازلية من جراء كونها مفارقة للمادة وخارجة عن نطاق الزمان والمكان ، كالمثل الافلاطونية ، بل من جراء استمرار الافراد الذين تتعاقب عليهم بلا انقطاع . فالخلود البشري اذن ، عند ارسطو ، هو خلود النوع البشري ، لا خلود الفرد .

٣ — القوة والفعل

فاذا كانت الصورة من المادة بمثابة مبدأ الكمال من الشيء الذي يتكامل به ، امكننا ان ننظر الى التمييز بين الصورة والمادة الآن من خلال تمييز متافيزيقي اوسع ، هو التمييز بين الفعل والقوة ، وهو تمييز اقرب الى المفاهيم العقلية المجردة من التمييز بين المادة والصورة ، الذي يعلق به شيء من الشوائب التي تلازم المفاهيم المنتزعة من الحس ، يعود الفضل لارسطو وحده في ادخاله حلبة النقاش الفلسفي . ويشهد على اتصال مفهوم الصورة نفسه بالحس ان اللفظة التي يستعملها ارسطو للدلالة عليها هي (μορφή) التي تعني الشكل والهيئة بمعناهـا الحسي . وقد استعمل بعض الفلاسفة العرب (كالكندي) هذه اللفظة (أي الهيئة) للدلالة عليها فعلا .

هذه الثنائية (اي ثنائية القوة والفعل) هي من النظام الارسطوطاليسي بمثابة حجر الزاوية من البنيان . فقد وجد أرسطو في هذه الثنائية مخرجاً من طائفة من المشاكل العقلية العويصة يدور معظمها على انكار مفهوم الوجود المتصل ، كانت قد زجت فيها الفكر اليوناني كل من المدرسة المجارية (Mégarique) والايلياتية والافلاطونية . فالمجاريون انكروا ان يكون بين الوجود والعدم وسط ما ؛ فانكروا ، مثلا ، ان يكون للشيء قوة

على الفعل قبل الفعل ، وان يكون له قوة على الصيرورة شيئاً ما قبل ان يصبح هذا الشيء . وتشبه هذه المشكلة مشكلة القدرة الحادثة او الاستطاعة في علم الكلام الاسلامي. فالاشاعرة الذين قالوا بالوجود المنفصل شيمة المجاريين انكروا ان تسبق القـــدرة او الاستطاعة الفعل ، وذهبوا الى ان الله يخلق الاستطاعة حال الفعل لا قبله . ويشبه مذهبهم في الاعراض التي يخلقها الله دوماً ، والتي لا بقاء لها بذاتها قط ، مذهب المجاريين في الوجود المنفصل ايضاً .

اما بارمنيدس واصحابه من الايلياتيين فقد فصلوا بين الوجود والعدم فصلا باتاً،وانكروا ان يكون بينهما وسط ما ، فاجملوا نظرتهم الى الكون في هذه العبارة المشهورة : «إن ما هو هو ، وما ليس هو ليس هو» ؛ فباتت الصيرورة مستحيلة،بحسب هذا المذهب . فقد زعموا ان الوجود (أو ما هو) اما ان يصير وجوداً ، وذلك استمرار للوجود لا صيرورة، وإما ان يصير عدماً ، وهو محال . وبناء عليه ابطل زينون الحركة والزمان والمكان، لما تفترضه من اتصال الوجود . وعنهم اخذ افلاطون مذهبه في ان عالم المثل هو عالم الوجود الحق، وما سواه (اي عالم المحسوسات) عدم لا حقيقة له ، الا بمقدار مـــا يستمد الوجود من عالم المثل ويحاكيه ؛ فبقيت الصيرورة لغزاً مغلقاً عنده .

والواقع ان آفة هذه المدارس الثلاث ، عند ارسطو ، انها عاجزة عن تأويل ظاهرة الصيرورة او التغير في الكون ، وهي اخص ما يتميز بها عالمنا هذا . ويستحيل تأويل هذه الظاهرة ما لم نقر بان بين الوجود والعدم طوراً ثالثاً ، هو طور القوة او الامكان . والا لم يكن بين الممكن والممتنع فرق ، فامكن للشيء ان ينبثق عن الممتنع ، وامتنع له ان ينبثق عن الممكن،وهو محال — ولكان الحدوث (او التغير) على سبيل الطفرة، وهو ما تكذبه المشاهدة .

ولكي ندرك طبيعة القوة هذه دعنا نفحص عن طبيعة التغير او الصيرورة . تفيد الصيرورة تحولاً من طور الى طور او من حال الى حال.

فلو تساوت هذه الاطوار او الاحوال من جميع الوجوه لاستحالت الصيرورة اصلا، اذ لم يكن طور ما اولى من طور اخر بالوجود ، كما نرى من امر الاجرام السماوية التي لا يعتورها نقص فلم تلحق بها الصيرورة اصلاً . فالصيرورة اذن مرتبطة بالنقص الذي يلحق بسائر الموجودات في عالم الكون والفساد وبطلبهـــا للكمال ابداً . وهي قد تدرك مرتبة الكمال ذاك بفعل الموجودات الكاملة التي تسبغ كمالها عليها ، ولا سيما الفعل المحض ، الذي هو غاية الكمال الذي تصبو اليه جميع الموجودات، وتستمد كمالها منه اخر الامر . فكل الموجودات الكائنة الفاسدة في صيرورة دائمة لانها في طلب دائم لكمال هذا الفعل المحض .

أ . فالقوة (δύναμις) بمعناها العـــام تفيد «مبدأ التغير او الحركة في شيء ما او في الشيء نفسه ، من حيث هو شيء اخر» (٥، ١٠١٩ أ ١٨) — اي بصفته قابلا لفعل من خارج او من داخل ؛ وبمعنى اعم هي «كل مبدأ للحركة او السكون» (٩، ١٠٤٩ ب ٩) ، فتكون مرادفة لمدلول الطبيعة ، كما مر . والقوة اما ان تكون في القابل او في الفاعل، فاذا كان الشيء ذاته الفاعل والقابل معاً ، كان قابلاً من وجه ما وفاعلاً من وجه اخر .

ب . وبمعنى اخص تفيد القوة القدرة على القيام بفعل ما حسب القصد ، لذلك نقول في من لا يحسن النطق انه غير قادر على النطق (اي لا قوة له عليه) . وعليه قس قدرة الشيء على الانفعال .

ج . وتعني القدرة ايضاً امتناع الشيء عن التغير او الانفعال، كالصخر يصعب تحطيمه لقوة فيه تجعله يصمد تحت وطأة المطرقة .

وهكذا تكون القوة في الشيء اما نتيجة لاتصافه بصفة ايجابية ما او لانتفاء مثل هذه الصفة عنه. وهي لا تقتصر على فعل واحد، اذا اسندت الى الكائن العاقل ، لأن لها تعلقاً باحـــد الضدين ؛ وهو ما يميز العاقل عن غير العاقل : فللطبيب مثلا قوة الشفاء وعدمه ، وللعالم قوة المعرفة وعدمها الخ . ومن القوى التي تسند الى الكائنات العاقلة ما كان بالفطرة ،

كالاحساس، وما كان يقتضي شيئاً من المراس او التعلّم ، كالكتابة واللعب على المزمار (٩، ١٠٤٧ ب ٣١ الخ) . والضرب الاخير من القوة يدخل في عداد الملكات[1] ، وهي وسط بين القوة والفعل بمعناهما العامّين ، كما هي الحال في العقل الهيولاني (وهو قوة محضة) والعقل الفعال (وهو فعل محض) والعقل الذي بينهما (وقد دعوناه بالملكة) .

ومن خصائص ما هو بالقوة انه لا يصبح بالفعل الا من جراء ما هو بالفعل . فالفعل اذن هو مبدأ الكمال او التحقيق في ما هو قابل للكمال . والفاعل او المحرك هو ما يخرج الشيء من حال القوة الى حال الفعل. فبالنسبة الى الفعل تكون القوة بمثابة العدم الى الوجود: فالشيء لا يصبح شيئاً ما ، يقال انه قادر عليه ، الا بعد ان لم يكن ذلك الشيء . لذلك صح قولنا ان المادة هي من الصورة في الموجودات الطبيعية بمثابة القوة من الفعل ، لان المادة تتكون او تتجوهر بفعل الصورة . لذلك كان الفعل سابقاً للقوة بسائر معاني السابق :

أ) فهو سابق من حيث الماهية والحد . فما كان بالقوة فانما هو بالقوة ، بالنسبة الى ما سيكونه . بالفعل فلا تدرك ماهيته ، الا من خلال نسبته الى ذلك الفعل ، اي الكمال الذي قد يحققه . لذلك يقال في البنّاء انه يبني بالقوة لان بوسعه ان يبني ، وفي الشيء انه يُرى بالقوة ، لان رؤيته بالفعل غير ممتنعة وهكذا .

ب) وهو سابق من حيث الزمان . لأن النوع الذي ينتمي اليه الفرد بالقوة سابق عليه بالزمان . ومع ان العناصر التي تدخل في تركيب الموجود سابقة عليه بالزمان ، الا ان العلة الفاعلة له، اي الموجود الذي ينبثق عنه ، سابق له حتى بالزمان : فالرجل لا ينبثق الا عن رجل موجود بالفعل ، والشجرة عن شجرة موجودة بالفعل ، الخ .

ج) وهو سابق ايضاً من حيث الجوهر «لان الاشياء اللاحقة من

---

١) الملكة (ἕξις) هي قوة راسخة في النفس ، تختلف عن الطبع او الفطرة اختلاف الكامل نوعاً ما عن الناقص، ويدعوها الكندي في رسالته في العقل «القنية» .

حيث الصيرورة، سابقة من حيث الصورة والجوهر . فالرجل مثلا سابق للصبي (الذي قد يضير رجلاً) والانسان للمني ، لان للاول صورة ما وليس للاخر تلك الصورة بعد» . (٩، ١٠٥٠ أ ٤) . فالصورة اذن هي ما يصبو اليه الشيء ، وهي الكمال الذي يطلبه . وهذا الكمال او الفعل هو الغاية ، والقوة من اجل تلك الغاية . فالحيوان لا يبصر لكي تكون له قوة البصر ، بل له قوة البصر كي يبصر . وهذه الغاية اما ان تكون خارجة عن الفاعل ، كالبناء الذي هو غاية الباني او غرضه ، والنسيج الذي هو غرض الغزّال او غايته؛ وإما ان تكون كامنة فيه ، كما هي الحال في الرؤية والادراك ؛ فليس غرض الرائي او المدرك الا تحقيق هاتين القوتين فيه .

د) والفعل (او الكمال) سابق للقوة بمعنى آخر . ففي الموجود بالقوة قابلية للعدم، لان الموجود بالقوة إما ان يكون وإما ان لا يكون . امّا الموجود بالفعل ابداً (اي الكائنات الازلية)فليس فيه قابلية للعدم قط . وتلك حال الاشياء التي توجد ضرورة ايضاً ، فهي سابقة للاشياء الجائزة : « اذ لو لم توجد تلك (الضروريات) لما وجد شيء قط » — فهي سبب وجودها الجوهري اذن (٩، ١٠٥٠ ب ١٩) ، كمبادئ البرهان الكلية التي تستحيل المعارف جميعها، متى ارتفعت هذه المبادئ . فوجود هذه الكائنات الازلية وتلك الاشياء الضرورية اذن اشرف واسبق من وجود الكائنات الجائزة ، لانها توجد بالفعل ابداً . وهذه حال الاجرام السماوية التي لا يلحق بها الكون او الفساد ، او اي ضرب من ضروب التغير ، ما خلا الحركة المكانية .

٤ — المحرك الذي لا يتحرك

يدور نظام ارسطو الفلسفي بجملته على مفهوم الحركة او الصيرورة، كما مر . وما القوة والفعل الا مفهومان متافيزيقيان يحاول ارسطو ان ينفذ من خلالها الى ماهية الصيرورة تلك . فاذا وضعنا ان الفعل هو

مبدأ الكمال الذي يصبح ما هو بالقوة من جرائه شيئاً ما بالفعل — ان كيفية ام كمية ام جوهراً الخ — كان الفحص عن طبيعة الفاعل (او المحرك) الذي يخرج ما هو بالقوة من القوة الى الفعل من اهم بنود العلم الالهي. وهذا الفاعل (او المحرك) ينبغي له ان يكون بالفعل، من حيث هو فاعل، وإلا استحال عليه الفعل. ولما كانت الموجودات، كما رأينا، قسمين: قسم بالفعل ابداً وهي الموجودات الازلية والضرورية، وقسم بالقوة حيناً وبالفعل حيناً اخر، وهي الموجودات الحادثة أو الجائزة، حق لنا ان نسأل: من اين يستمد الفاعل (او المحرك) الجائز قدرته على الحركة، ما دامت حركته لا تنبثق عن ذاته؟ والجواب انه يستمدها من فاعل او محرك جائز آخر. وهذا المحرك اما ان يستمد حركته من محرك آخر، فيكون محركاً يتحرك، وإما ان يستمدها من محرك اخر لا يتحرك. وعند ارسطو ان سلسلة المحركات يجب ان تنتهي آخر الامر، الى محركين اولين: ١. محرك اول يتحرك (πρῶτον κινοῦν)، هو السماء الاولى او الفلك المحيط ٢. ومحرك اول لا يتحرك (ἀκίνητο) هو الله. فما الذي يلزم الفيلسوف بقبول هذه النتيجة الحتمة، وما هي طبيعة هذين المحركين اللذين تمتنع الحركة من دونهما في الكون؟

لما كنا قد حددنا الحركة بقولنا: «انها استكمال المتحرك من حيث هو متحرك»، وجب ان يكون للحركة موضوع تحل فيه، كما مر، هو الهيولى. ويلزم عن هذا التحديد ان الحركة والمتحرك لا بداية لهما، اذ لو كان لهما بداية، لوجب ان يقال ان حركتهما قد ابتدأت (او حدثت) بعد ان لم تكن. والحدوث ضرب من الحركة في متحرك ما، فالحركة لم تبتدئ اذن وكذلك المتحرك (اي الهيولى) — الا ان نفترض موضوعاً للحركة ساكناً منذ الازل، تطرأ الحركة عليه، فيتحرك بعد ان لم يكن متحركاً، شيمة الخليط عند اناكساغوراس. ولكن خروج هذا الموضوع عن حال السكون الى حال الحركة يفترض مغيراً غيره، فكان هذا التغير (او التحول) ضرباً من الحركة اذن سابقاً للحركة، وهو خلف. فلا بداية للحركة اذن قط.

فاذا كانت طبيعة الحركة تقتضي ان الحركة ازلية، ومثلها الزمان ، وهو عدد الحركة ، حق لنا ان نسأل : عمّ تنبثق هذه الحركة الازلية ؟ وقبل ان نجيب على هذا السؤال دعنا نفحص عن حركة اي جزء من اجزاء الحركة . فاذا فعلنا ذلك تبين لنا ان لهذا الجزء محركاً يحركه ، لان الحركة تستحيل ما لم نفترض محركاً بالفعل يخرج المتحرك من القوة الى الفعل . وهذا المحرك اما أن يكون له محرك يحركه ، وإما ان يحرك ذاته . وهذان الوجهان يؤولان الى هذه النتيجة : ان جميع المحركات تستمد حركتها من محرك اول لا محرك له، لاستحالة التسلسل الى ما لا نهاية . فنحن نميز في الحركة بين ثلاثة اشياء : محرك اول ومتحرك وسلسلة من المتحركات المتوسطة بينهما ، اي حد اول وحد اخير وحد وسط . وكلا الحد الاخير والحد الوسط متحركان ، إلا ان نفترض انهما يحركان ذاتهما ، وعندها يكون المحرك منقسما : يحرك ذاته بحكم جزء محرك منه . اذ لو حرك ذاته جملة لكان محركاً ومتحركاً معاً وهو محال . فكان الجزء الذي يحرك غير متحرك ، ما دامت الجملة تستمد حركتها منه، وليس العكس ، لاننا اذا رفعنا حركته في الوهم ارتفعت حركة الجسم ، اما اذا رفعنا حركة سائر الاجزاء المتحركة لم ترتفع الحركة المنبثقة عن الجزء المتحرك[1] .

فوجب اذن أن تكون الجملة متحركة ، بحكم جزء منها لا يتحرك . وهذا ما يلزم في المحرك الاول لسلسلة المتحركات هذه، ما يحرك نفسه منها وما لا يحرك . لأن السلسلة تنتهي ضرورة الى محرك لا يتحرك ، وإلا لتسلسل الامر الى ما لا نهاية به . وعندها يرتفع المحرك الاول، وبارتفاعه ترتفع الحركة اصلا — سواء منها حركة المتحرك الاخير ام حركة المتوسطات . فالعقل يقضي ضرورة اذن بأن تنتهي المحركات ، اخر الامر ، الى محرك اول لا يتحرك ، وإلا لتسلسل الامر الى ما لا نهاية به ، فبطلت الحركة اصلاً .

ويبطل ارسطو التسلسل على هذا الوجه . لنفترض ان متحركاً ما

---

١) راجع الطبيعة ، ٨، ٢٥٧ ب الخ .

يتحرك بفعل محرك ما ، وهذا المحرك بفعل محرك اخر وهكذا دواليك . فتكون حركات هذه الثلاثة واقعة في زمان واحد ، لان ما يحرك وما يتحرك هما في زمان واحد . فلزم ان تتحرك السلسلة جميعها (وقد افترضناها لا متناهية) في زمان واحد متناه ، وهو خُلف . فلم يكن بد من ان ينقطع التسلسل وان ننتهي الى محرك اول غير متحرك ، هو اصل الحركة ومصدرها[1].

ويورد ارسطو هذا الدليل على وجود المحرك الذي لا يتحرك في ما بعد الطبيعة (ك ١٢ ف ٦) على وجه آخر . فهو يقول : ان الجواهر هي اولى الاشياء ، فاذا انعدمت الجواهر انعدم كل شيء . ولكن من الممتنع ان ينعدم الزمان او ان يبتدئ بعد ان لم يكن ، وإلا لارتفعت القبلية والبعدية فيه ، وهو محال . اذ لو افترضنا ان للزمان بداية او نهاية ، لكان قبل الزمان المبتدئ زمان اخر ، وبعد الزمان المنتهي زمان آخر ، فلم ينقطع الزمان من كلا طرفيه . والحركة والزمان متلازمان : لان الزمان عدد الحركة ، كما رأينا ، فوجب ان تكون الحركة ازلية ايضاً ، شيمة الزمان . وازلية الحركة تستلزم ازلية المتحرك ، وهو الجوهر . فينبغي اذن ان تنتهي سلسلة المتحركات الى محرك اول لا يتحرك هو اصل الحركة بجميع اشكالها في الكون . فلنفحص الآن عن طبيعة هذا المحرك والوجه الذي يحرك عليه الكون .

أ) ينبغي اولا ان يكون هذا المحرك ازلياً ، وإلا لانقطعت الحركة وقد اثبتنا انها ازلية . وان لا يلحق بسه التغير ، اذ ان تغيراً يطرأ عليه قد يؤدي الى انقطاع الحركة كذلك .

ب) وينبغي ثانياً ان يكون غير منقسم وغير ذي كم : اذ لو كان ذا كم او كان قابلاً للانقسام لم يخلُ ان يكون كمه متناهياً او غير

---

١) الطبيعة ، ٧ ، ٢٤٢ أ ١٦ الخ . يلاحظ أرسطو ان هذا الدليل غير قاطع ، اذ لا يمتنع ان يكون لدينا عدد غير متناه من المتحركات تتحرك في زمان واحد (في الذهن) ، على سبيل التجاور ، لا على سبيل التواتر . إلا ان هذه المتحركات ينبغي ان تكون متماسة او متصلة (لامتناع الخلاء) وعندها تؤلف حركاتها حركة واحدة لا متناهية ، واقعة في زمان متناه ، هو ممتنع ايضاً .

متناه . اما الوجه الثاني فباطل ، لان الكم غير المتناهي لا يوجد بالفعل . والوجه الاول باطل ايضاً ، لأن الكم المتناهي لا يولد حركة غير متناهية ، وتلك حال الحركة الدورية الازلية التي تتحركها السماء الاولى (الطبيعة ك: ٨ ف ١٠)، وما لا كم له فهو غير قابل للانقسام .

ج) وينبغي ثالثاً ان يكون بالفعل دائماً ، وإلا لم تكن الحركة المنبثقة عنه ازلية ، لان ما هو بالقوة قد يفعل وقد لا يفعل، فيؤدي ذلك الى انقطاع الحركة ايضاً ، وقد افترضناها ازلية . فهو اذن فعل محض، من جميع وجوهه .

د) وينبغي من جراء ذلك ان يكون بسيطاً ومفارقاً للمادة ، لأن المادة هي موضوع القوة او الانفعال ، وهو بريء من كليهما . وما كان فعلا محضاً وكان مفارقاً للمادة، فهو بسيط لا تركيب فيه قط .

ه) وينبغي كذلك ان يكون عقلا بالفعل ، وان يكون موضوع عقله اسمى المعقولات واشرفها ، وهو العقل بالفعل . فكانت ذاته اذن هي موضوع عقله ، فكان جوهره اذن عقلاً يعقل العقل (νοήσις νοήσεως νοήσις) . ولما كان ذلك جوهر الحيساة ، وجب ان يكون حياً باسمى معاني الحياة : اذ «ان العقل بالفعل هو الحياة ، والله هو ذلك العقل» فهو حي اذن (١٢، ١٠٧٢ ب ٢٦) .

و) وينبغي اخيراً ان يكون خيراً محضاً، لان الخير المحض هو «ما يستحيل ان يكون على خلاف ما هو عليه» ، وتلك حال الفعل المحض ، وهو ما تصبو اليه سائر الموجودات . فهو اذن العلة الغائية للكون التي تحرك الكون دون ان تتحرك، بفعل الشوق او الرغبة (١٠٧٢ ب ١ الخ) .

على هذا الوجه اذن يحرك المحرك الاول الموجودات دون ان يتحرك قط . فهو الخير الاسمى والمعقول الاسمى، فكان المحبوب او المعشوق الاول ، الذي تصبو الى كماله سائر الموجودات العاقلة وتطلبه . لان العاقل لا يطلب شيئاً الا من اجل الخير الاسمى، الذي يُطلب من اجل ذاته وحسب .

فاذا كان ذلك كذلك وجب ان يكون ثمت محرك آخر يلي المحرك الذي لا يتحرك ويستمد حركته منه . وهذا المحرك هو السماء الاولى او فلك النجوم الثوابت[1]، الذي يتحرك حركة دورية ازلية .

يلعب هـــذا المحرك المتحرك (Primum Mobile) في النظام الارسطوطاليسي دوراً رئيسياً ، لأنه همزة الوصل بين الموجود الاول الذي لا يتحرك وسائر الموجودات الخاضعة للحركة باشكالها ، فهو يشبه من هذه الناحية الصانع (Démiurge) في الفلسفة الافلاطونية ، الذي هو وسط بين فكرة الخير المطلق وعالم الموجودات الجزئية . وعند ارسطو ، اننا ما لم نضع محركاً من هذا النوع ، لاستحال تأويل الصيرورة في الكون ، ومعها الكون والفساد ، التي تفترض علة متحركة ضرورة . وذلك ان الحركة التي تنبثق عن المحرك الذي لا يتحرك واحدة ، لا يطرأ عليها اي ضرب من ضروب التغير ، لان نسبته الى ما يحركه لا تختلف قط (الطبيعة ٢٦٠ أ ٤١) ــ بينا تختلف نسبة المحرك الذي يتحرك الى الافلاك السماوية التي تليه مباشرة والتي تستمد حركتها منه ، بحكم قربها او بعدها عنه . فتكون الحركة التي تنبثق عن هذا المحرك الذي يتحرك اذن قابلة للتضاد ، وعن التضاد ينشأ التغير ؛ بينا الحركة التي تنبثق عن المحرك الاول الذي لا يتحرك بسيطة لا يلحق بها التغير قط ، فما هي ماهية هذه الحركة ؟

يقول ارسطو ان هذه الحركة ينبغي ان تكون ابسط الحركات واولاها . فاذا صح ان الحركات ثلاث : حركة الكم (اي التزايد والتناقص) وحركة الانفعال (اي التغير الكيفي) والحركة المكانية ، كانت الحركة المكانية ابسط هذه الحركات الثلاث واولاها . لان الحركات الاخرى تفترض هذه الحركة كشرط لازم لها ، ولانها الحركة الوحيدة التي تليق بالكائنات الازلية وبالكائنات الحية كذلك .

ولكن الحركة المكانية ذاتها اشكال . فثمت الحركة المستقيمة

---

١) ما بعد الطبيعة ، ١٢، ١٠٧٢ أ ٢٢ ، الطبيعة ٨، ٢٦٠ أ الخ .

وثمت الحركة المستديرة ، وثمت الحركة المركبة من كلا هاتين الحركتين . والثانية اسبق من الاولى ، لانها لا تنطوي على تضاد قط ، فلم تكن قابلة للتغير ، فكانت غير منقطعة . اما الحركة المستقيمة فلا بد أن تنقطع ، لان الجسم الذي يتحرك هذه الحركة لا بد ان ينكفئ، لدى بلوغه غاية مطافه ، فيكون ذلك بمثابة انقطاع فعلي للحركة . وهي الى ذلك متناهية اصلاً ، لان خطاً لا متناهياً بالفعل لا وجود له ، بينا الحركة الدورية غير متناهية .

اما حركة الشمس والقمر والكواكب السبعة فردها عند ارسطو الى فعل العقول المفارقـــة ، وهي محركات لا تتحرك، شيمة المحرك الاول . والفرق بينها ان المحرك الاول هو علة الحركة الازلية الاولى — اي حركة السماء الاولى التي ينجم عنها دوران النجوم الثوابت حول الارض — وهي حركة واحدة بسيطة ، كما رأينا . اما العقول المفارقة، فهي علة حركة الشمس الخاصة التي تنجم عنها الفصول وينشأ الكون والفساد في العالم وتستمد الكواكب حركتها الخاصة . وهذه العقول تحكي المحرك الاول في جوهرها ، وفي كيفية تحريكها للاجرام السماوية ، التي تتحرك بفعل الشوق اليها . فكان عددها عدد افلاك هذه الاجرام السماوية التي تحركها اي ٤٩ .

. . .

هنا يجدر بنا ان نتوقف هنيهة للتمعن في قضية من اهم القضايا التي يثبتها ارسطو في العلم الالهي، وهي الوحدانية . فهو يقول ان ثمت «مبدأ تتوقف عليه السماوات والارض» (١٢، ١٠٧٢ ب ١٤) — ينعم بحياة من الغبطة القصوى ويعقل ذاته وهي اسمى الموجودات، اذ هي خير محض وفعل محض ، ومن خلال ذلك يحرك السماوات والارض جميعاً . وهو قول يبدو منه انه يناقض ما اشرنا اليه من تعدد المحركات التي تحرك الاجرام السماوية تحريك العلة الغائية لما هي علته ، والمعشوق لعاشقه . فاين يقف ارسطو من مشكلة الوحدانية اذن ؟

رغم هذا التناقض الظاهر يتحدث ارسطو عن المحرك الاول والمحركات الثواني في كتاب اللام ، كما لو كانت الوحدانية امراً مفروغاً منه . فالحركة التي تنبثق عن المحرك الاول ، كما مر ، حركة واحدة والكون الذي يستمد حركته من السماء الاولى واحد ايضاً ، والنظام الذي يهيمن عليه يدل على وحدة الموجود الاول المهيمن عليه ، لان الوحدة خير من الكثرة في هذا الباب ، او كما يقول هوميروس : «لا خير في كثرة الرؤساء فليكن الرئيس واحداً» (١٠٧٦ أ ٥) . وهو مع ذلك لا يحدد ماهية الصلة بين هذه المحركات والمحرك الاول ، فكأنه يضمر ان هذه المحركات كذلك تطلب المحرك الاول ، كما يطلب العاشق المعشوق ، وانه العلة الغائية لها ايضاً ، اذ هو المحور الذي يدور عليه الكون بجملته .

ومع ذلك فمن الانصاف ان يقال ان ارسطو لا يخلص للوحدانية هذه اخلاصاً تاماً . فهو يدعو هذه العقول المفارقة (في ١٢ ، ١٠٧٤ ب ١٠) آلهة ، ويشيد باجداده من قدماء اليونان الذين نسبوا الالوهية الى الاجرام السماوية كذلك . من هنا يلحق بمذهبه في الوحدانية هذا الإشكال والغموض .

بقي ان نسأل : أيدرك الله شيئاً من امر العالم ، ام يقتصر ادراكه على محض ذاته ، كما يبدو من ظاهر كلام ارسطو ؟ واذا لم يدرك العالم فهل له به غير الصلة الغائية التي اشرنا اليها ؟ ام هو الى ذلك العلة الفاعلة للكون كذلك ؟

يصرّ ارسطو في الفصل التاسع من كتاب اللام انه يستحيل ان يكون موضوع الادراك الالهي شيئاً غير الذات الالهية : أ) اولا لان القول بخلاف ذلك يعني ان هذا الادراك مرتبط بشيء آخر غير الذات الالهية ، يتوقف عليه ذلك الادراك ، ب) ولان ادراك المتغير (اي العالم) يؤدي الى تغير في المدرك له — اي الله ، ج) ولان ذلك يعني ان ثمت شيئاً اشرف من فعل الادراك هو موضوعه ، فلم يكن الله افضل الموجودات ، ولم يكن وجوده افضل الوجود ، بل كان عبارة عن قوة قابلة للادراك ، والله

– كما اثبتنا اعلاه – فعل محض . لذلك وجب ان نقول ، عند ارسطو ، « ان ثمت اشياء لا يعقل ان يدركها العقل الالهي » (١٠٧٤ ب ٢٥)، وان نصر على ان «العقل الالهي يدرك ذاته ، لانها افضل الموجودات ، فهي اذن ادراك للادراك (او عقل للعقل)» – (١٠٧٤ ب ٣٤) .

وبناء على هذا الوضع يصبح اسناد معرفة الجزئيات الى الله عسيراً جداً. الا ان بعض شراح ارسطو ، كابن رشد والقديس توما ، وجدوا مخرجاً من هذه المشكلة ، فذهب ابن رشد الى ان الله يدرك المبادئ الكلية للموجودات وحسب ، لانها من طبيعة ذاته[1] ، وذهب القديس توما الى ان الله يدرك ما عداه من الموجودات من خلال ادراكه لذاته (nam intelligendo se, intelligit omnia alia).

وواضح انه اذا امتنع اثبات علم الله للموجودات امتنع اثبات كونه علتها الفاعلة ، لاتصال الفعل بالادراك ، في الكائنات العاقلة . والحق ان حل الاشكال الاول يصبح ايسر من حل الاشكال الثاني ، متى سلمنا بالمقدمات الكبرى التي يبنى عليها المتافيزيق الارسطوطاليسي . فحتى لو سلمنا بان الله يعلم الموجودات ، فلا يعني ذلك ضرورة انه فاعل الكون ، وهي النتيجة السلبية التي تلزم عن هذه المقدمات .

اولاً : لان السبب الفاعل هو المحرك لا على سبيل الشوق (شيمة العلة الغائية) ، بل عن طريق الحركة التي تولد حركة من جنسها في المعقول . فكان المحرك الاول الذي يتحرك (Primum Mobile) هو صانع الكون او فاعله بمعنى دقيق – شيمة الصانع (Démiurge) عند افلاطون .

ثانياً : إن ازلية المادة تتنافى مع القول ان الله خالق الكون او مبدعه . لان هذه المادة الازلية ما زالت موجودة بالقوة منذ البدء ، ومهما كان من بون شاسع بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل (الذي تستمده هذه المادة من الفعل المحض او الله) – فهذه المادة ليست عدماً محضاً ، وإلا استحال ان تكون مبدأ لوجود ما بالفعل . فكان لها اذن شيء من

---

١) راجع تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ١٩٤٨ ، ج ٣ ، ص ١٧٠٧ الخ .

الوجود مهما انحط قدره . ويتصل بازلية المادة ازلية الحركة والزمان ، وهي مفاهيم تحول جميعها دون نسبة الابداع (اي الخلق عن عدم) الى الله .

ثالثاً : ينفي ارسطو في مواضع عدة امكان انبثاق شيء عن عدم (ex nihilo nihil fit) . ومع ان العدم من شروط الصيرورة الثلاثة ، كما رأينا ، إلا ان ارسطو يعني بهذا العدم العدم النسبي ، اي حال السلب التي يتحول عنها الموجود الى ضدها ، لا العدم المحض . والقول بامكان الوجود عن عدم محض يقوّض اسس المتافيزيق الارسطوطاليسي ، ولا سيما مفهوم القوة ، ومفهوم الفعل المتصل به ، ويبطل التمييز الاساسي بين الامكان والامتناع الذي يُبنى عليه مفهوم القوة عنده ، كما رأينا .

ونحن نرى ان المشّائين العرب ، لا سيما ابن رشد ، انما نفذوا الى غور هذه المسألة ، حين انكروا الخلق عن عدم ، وذهبوا الى ان العالم ازلي من طرفيه . ولم يخرج عن عرفهم هذا الا الكندي الذي يدعو الله مؤيّس الاشياء عن ليس ، مقتدياً في ذلك ، ولا شك ، بالمتكلمين لا بالفلاسفة .

الاخلاق[٧]

تنقسم العلوم عند ارسطو ، كما رأينا ، الى نظرية وعملية وانتاجية . وقد فرغنا من حديث العلوم النظرية ، وهي العلوم التي تطلب المعرفة فيها من اجل المعرفة وحسب ، فلنتطرق الان الى العلوم العملية ، التي تطلب المعرفة فيها من اجل الخير الاخلاقي او الفضيلة . وهذه العلوم تنقسم بدورها الى قسمين رئيسيين : هما الاخلاق والسياسة . ولكن التمييز بينهما لا يعدو كونه تمييزاً بين فرعين لاصل واحد ، يدعوه ارسطو عامة بالعلم المدني (اي السياسة) . وذلك ان حياة الفضيلة التي تبحث عنها الاخلاق ، بالمعنى الدقيق ، مرتبطة بسلامة النظام السياسي (او المدني) الذي يعيش المرء في ظله ؛ وسلامة هذا النظام مرتبطة بمكارم الاخلاق التي يتحلى بها الافراد الذين تتألف منهم الدولة . فحياة الفضيلة صعبة المنال ، والاخلاق الفاضلة لا تتأتى الا بطول المراس ، لغلبة الشهوة على الطبع . فكانت النواميس او القوانين الصالحة من شروط الحياة الفاضلة ، لما يقترن بها من قسر او الزام يلجئان الفرد على الحياة الفاضلة الجاء ، فمتى الفتها النفس باتت من المطالب اليسيرة نوعاً ما[١] .

ولما كان الخير كما يقول ارسطو « هو ما يطلبه كل شيء » ، كانت الاخلاق ، شيمة سائر المباحث ، فحصاً عن خير ما ، هو الخير الخاص بالانسان ، من حيث هو انسان . فما هو هذا الخير يا ترى ؟

في البحث عن طبيعة هذا الخير ، ينبغي ان نميز بين الافعال ونتائج الافعال ، وكلاهما من الغايات التي تطلبها الكائنات العاقلة . الا ان الضرب الثاني من الغايات هو الافضل ، لان الفعل من النتيجة هو بمنزلة

١) راجع الاخلاق الى نيقوماخس ، ك ١٠ ، ف ٩ .

الوسيلة من الغاية . ثم ان الغايات اشكال، تختلف باختلاف الافعال والصناعات والعلوم التي تنصرف اليها . الا ان بوسعنا تصنيفها بناء على المبدأ العام : ان الغاية التي تطلبها الصناعة او العلم الاسمى هي افضل الغايات واشرفها ، كفن السرّاج الذي يطلب من اجل الحرب، والحرب التي تطلب من اجل توطيد اركان السلام ، وهكذا . فتكون غاية الفن الاخير خير الغايات وافضلها .

ثم ان من الغايات ما يطلب من اجل ذاته ، ومنها ما يطلب من اجل غيره ، والاولى هي ما تطلب الثانية من اجلها، والا لتسلسل الامر الى ما لا نهاية ، فباتت الرغبة او الشوق باطلين . فوجب ان ينتهي الامر الى غاية قصوى او خير اسمى ، يطلب من اجلها كل شيء . ومع انه من الصعب تعيين هذه الغاية ، الا انه من البين انه اذا اتيح لنا العثور عليها فقد فزنا بالمقصد الاسنى . ومن البين ايضاً ان هذه الغاية هي موضوع اشرف العلوم واسماها ، وتلك هي السياسة ، التي تسخّر لها فنون الحرب والاقتصاد والخطابة وسواها من الفنون الاخرى التي يتوسل بها المتشرع الى تحقيق الخير العام الذي يتقدم على الخير الخاص ويفوقه منزلة ، لانه من علم الاخلاق بمثابة الاصل من الفرع (ك ١ ف ٢) .

من المذاهب التي اجمعت عليها العامة والخاصة في الخير الاسمى ، او الغاية القصوى ، ان هذا الخير هو السعادة . واصحاب هذا المذهب لا يفصلون بين حياة الفضيلة والسعادة ، فكان الفاضل والسعيد عندهم سواء . ولكن هؤلاء يختلفون في ماهية السعادة : فالعامة تزعم ان السعادة عبارة عن اللذة او الثروة او الجاه ، بينا يزعم بعض الخاصة (كافلاطون واصحابه) ان جميع هذه الاشياء ليست خيراً بذاتها ، بل هي تستمد خيريتها من مبدأ اسمى للخير قائم بذاته ، وان هذا المبدأ هو اساس كل خير آخر .

في الفصل في هذه المشادة بين العامة والخاصة ينبغي ان نشير الى ان البحث عن الخير الاسمى يجب ان ينطلق مما هو بيّن لدينا، لا مما هو

بيّن في ذاته . لان الثاني ابعد عن متناول مداركنا البشرية ، لقربه الى التجريد ، خلافاً للاول . لذلك كان الوقوف على طبيعة الفضائل الخلقية أيسر لمن نشأ على حياة الفضيلة وتحلى بالخصال الحميدة ، ممن لم يتحل بهذه الخصال (١، ١٠٩٥ ب ٥) .

فنقطة الانطلاق في المباحث الخلقية ، عند ارسطو ، اذن هي حياة الفضيلة الفعلية ، كما تتجلى في سيرة الرجل الفاضل ، لا المبادئ النظرية المجردة : فالرجل الفاضل عنده هو مقياس الفضيلة وليس العكس . ونحن اذا نظرنا الى سيرة عامة الناس وجدنا ان السعادة عبارة عن اللذة عندهم . الا ان منهم من يرى السعادة في الجاه او الكرامة ، وهي غرض الحياة السياسية . اما اللذة فسنعود الى حديثها في ما بعد ، فلنقتصر الآن على مذهب القائلين ان السعادة في الجاه ، لنرى مدى اصالته .

ينتقد ارسطو هذا المذهب في السعادة ، لانه يضع السعادة في مانح الشرف لا ممنوحه ، فتكون سعادة المرء بحسبه خارجة عن نطاق الافاعيل التي تقع في متناول يده ؛ فلا تكون من الخصال الخاصة به كانسان . ثم ان الجاه هو من الفضيلة بمنزلة المكافأة او الجزاء ، اي انه الجزاء الذي يصيب من اختار حياة الفضيلة ، فتكون الفضيلة اذن متقدمة عليه . والفضيلة تلك لا تقترن دائماً بالسعادة او بالجاه .

والمذهب الثالث الذي يعرض له ارسطو في هذا الباب هو مذهب القائلين بان السعادة عبارة عن الاستغراق في التأمل ، وسنرجئ النظر فيه حتى نفرغ من سائر المذاهب في السعادة .

اما قول افلاطون ، الذي اشرنا اليه اعلاه ، ان جميع الاشياء تستمد خيرها من الخير الكلي الذي هو اساس كل خير ، فليس يجدي فتيلاً في تحديد الخير الاسمى الذي نبحث عنه . اولا : لان جميع الفضائل تصبح خيرة ، نسبة الى هذا الخير الكلي وحسب ، فيستحيل ان يكون ثمت اذن اشياء خيرة بذاتها عداه ، كالمعرفة والفضيلة والجاه الخ . بل يستحيل ان تكون هذه الاشياء خيرة اصلاً ، ما دام جوهر الخير فيها

واحداً ، وهو ما تنكره المشاهـــدة . اذ يبدو من امر الخير انه يختلف باختلاف الحال التي يطلب فيها . فليس يجدي المرء الالمام بالخير الكلي شيئاً في تحديد الخير الجزئي في حال من الاحوال ، او لفعل من الافعال الخاصة . اذ ان الخير هو ما من اجله يطلب اي شيء اخر . فهو فضيلة الشيء او ميزته الخاصة ، التي ترتبط بوظيفته او طبيعته الخاصة . لذلك لم يكن ثمت خير واحد ، كما يزعم افلاطون ، ترد اليه جميع الافعال الخيرة ، بل عدة خيرات خاصة بالانسان ومرتبطة بطبيعته كحيوان عاقل مريد ، هي الفضائل العملية والعقلية التي يفحص عنها علم الاخلاق . واحرِ بهذا العلم ان يبحث عن ماهية هذه الفضائل ، لا عن مفهوم الخير المجرد الذي يتوفر الافلاطونيون على البحث عنه .

فاذا سلمنا بان الفضائل (او الخيرات) كثرة ، وجب ان نفحص عن مدى ارتباطهـــا أو صلتها بالخير الاقصى ، أي السعـــادة . ويلاحظ ان من الخيرات ما هو رهن بخير اخر (وهي الخيرات النسبية) كما مر ، ومنها ما ليس رهناً بخير آخر ، بل كان مطلوباً بحد ذاتـــه ، كما رأينا من امر السعادة. ويستحيل ادراك طبيعة السعادة ما لم نفحص عن طبيعة النفس وقواها ، ما دامت السعادة حالاً من احوال النفس البشرية . من هذه القوى ما يشترك به الانسان والحيوان والنبات ، كالغاذية ، وما يشارك به الانسان الحيوان فقط ، كالحاسة ، ومنها ما هو وقف على الانسان ، كانسان ، كالقوة الناطقة ، فكان من مميزات الانسان الجوهرية . ونحن انما نبحث عن الخير الخاص بالانسان كانسان ، فوجب ان يكون له بهذه القوة صلة . فكان خير الانسان (أو فضيلته القصوى) عبارة عن كمال النفس الناطقة فيه ، بحسب فضيلتها[1] او وظيفتها الخاصة . فاذا كان لها عدة فضائل او ميزات ، فبحسب افضلها واكملها ، طيلة العمر ، لا لفترة وجيزة وحسب (١٠٩٨ أ ١٦ الخ) .

---

١) تعني الفضيلة : ἀρετή باليونانية ميزة الشيء وخاصيته المثلى (excellence) كـ : virtus اللاتينية — ومعناها في الاصل ميزة الرجولة .

وهذا التعريف يتفق مع الاقوال الشائعة في السعادة فهو يتفق الى حد ما مع قول الذين يرون ان الفضيلة هي السعادة (او الخير الاسمى) ، اذ السعادة عندنا (كما يقول ارسطو) عبارة عن حياة الفضيلة الفعلية . والفضيلة تختلف بهذا المعنى عن الملكة الحاصلة في النفس ، عند من لا يمارسها بالفعل ، وهو المعنى الاخر للفضيلة ، اي للملكات الخلقية الخاصة التي سنفحص عنها بعد . وهو يتفق الى حد ما ايضاً مع مذهب الذين يرون ان السعادة هي اللذة ، فاللذة تقترن ضرورة بحياة الفضيلة ، كما سنرى ، فتكون اللذة عنصراً داخلاً فيها ، لا عرضاً ينضاف اليها من خارج . فالرجل الفاضل هو من يجد لذته القصوى في ممارسة حياة الفضيلة ويدرك ان الافعال الفاضلة هي افضل الاشياء واشرفها .

وتفترض السعادة الى جانب الفضيلة واللذة ، ليس في عرف العامة وحسب ، بل وفي عرف ارسطو ايضاً ، شيئاً من الرخاء او اليسار المادي . اذ من العسير ان يحيا المرء حياة فاضلة ما لم تتوفر له الاسباب : كالمال والسلطة والجاه والاصدقاء . ولكن هذه الاسباب تتوقف في الغالب على الاتفاق او حسن الطالع ، ويستحيل ان تكون السعادة نتيجة للاتفاق . فالرجل الفاضل يتشبث باذيال الفضيلة ، مهما ساء طالعه ، ويتلقى ضربات القدر بجلد ورباطة جأش ، ولا تخيفه نوازل الحدثان .

١ — ماهية الفضيلة

لما كانت السعادة فعلاً من افعال النفس وفقاً للفضيلة التامة ، كان الفحص عن طبيعة الفضيلة ضرورياً لتبيان ماهية السعادة تلك ، لا سيما وان الباحث في العلم المدني (والاخلاقي) انما يبحث عن الفضيلة قبل كل شيء ، ما دام غرضه حمل أقرانه من ابناء المدينة (او الدولة) على حياة الفضيلة وطاعة النواميس . ولكن ينبغي ان نقصر بحثنا في الفضيلة على الفضيلة الانسانية ، اي ما كان منها متصلا بالنفس خاصة ، لا بالجسد ، لأن السعادة فعل من افعال النفس ، كما مر ، لا من افعال الجسد .

وهكذا فعلى طالب العلم المدني (والاخلاقي) ان يتوفر على دراسة النفس، ليكون ذلك بمثابة مقدمة لبحثه في الاخلاق. وهذه الدراسة لا بد ان تكشف، كما يقول ارسطو، عن حقيقة يقر بها حتى الخارجون عن مدرستنا[1]: وهي ان النفس تنقسم الى قسمين، قسم عاقل وقسم غير عاقل. ويشتمل القسم غير العاقل على القوة الغاذية، بفرعيها الغاذية والمنمية، وهما ليستا وقفاً على الانسان، بل يشترك فيهما الحيوان والنبات ايضاً، فكانت الفضيلة الخاصة بهما ليست فضيلة انسانية بحتة. لذلك لم تكن هاتان القوتان خاضعتين للارادة، فلم تتعطلا حتى في حال النوم. ويتصل القسم العاقل بقوة الشهوة والنزوع، التي كثيراً ما تصطدم بالقوة العاقلة وتصرفها عن وجهها، كما سنرى من حال الفاسقين والمسرفين في طلب الملذات. إلا ان بين هاتين القوتين غير العاقلتين من قوى النفس اختلافاً كبيراً. فالقوة الغاذية وفروعها لا تعنو لسلطان العقل قط، بينا القوة النزوعية او الشهوانية قد تعنو لهذا السلطان، فكان لها اذن بالعقل صلة ما. ولكن هذا لا يعني انها قوة من القوى العقلية، شيمة القوة الناطقة، فبينهما بعض الاختلاف في الجوهر؛ لذلك وجب ان يكون لدينا فئتان من الفضائل: الفضائل العقلية والفضائل الاخلاقية، اي الفضائل الخاصة بالقوة الناطقة، بحد ذاتها، والفضائل الخاصة بالقوة النزوعية او الشهوانية، حين تطيع تدبير العقل او تعنو لسلطانه — وهو مدلول الخُلق او الملكات الخلقية بالمعنى الدقيق.

ومن خصائص الفضائل العقلية انها تكتسب بالتعليم وتنمو من جرائه، لذلك كان بلوغهـا يتطلب زمناً وخبرة طويلين، بينا تكتسب الفضائل الخلقية بالتعود او المراس (ἔθος)، لذلك استحـال فيها ان تكون بالطبع، لان الطبع يستحيل تغييره. ومع ذلك فالاستعدادلرسوخ

---

(١) لعل أرسطو يشير هنا الى المدرسة الافلاطونية خاصة، التي تميز في النفس بين القوة العاقلة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية — وكلا الغضبية والشهوانية غير عاقلة، وفضيلتها تقوم على الائتمار بأوامر القوة العاقلة، عند افلاطون.

هذه الفضائل في النفس ، بحكم العادة ، مغروس فينا بالطبع . فالفضائل ، كما يقول ارسطو ، اذن «لا تنشأ فيسنا بالطبع ولا خلافاً للطبع . وكل ما في الامر اننا نفطر طبعاً على اكتسابها ، وتستكمل فينا (الفطرة) بحكم العادة» (٢ ، ١١٠٣ أ ٢٤) . والدليل على ذلك ان القوى التي تطبع النفس عليها (كالرؤية مثلا) تكون اولا بالقوة ثم تصبح بالفعل ، قبل ممارستنا لها . وليس الامر كذلك في الفنون او الصناعات او في الفضائل الخلقية ، لان المرء يكتسب فضيلة ما او حذقاً بفنّ ما بفعل الممارسة . فالبنّاء يصبح بناءً بحكم ممارسة فن البناء ، والعادل يصبح عادلا بحكم ممارسة الافعال العادلة ، والشجاع شجاعاً بحكم الاقدام على المخاطر . وان هدف واضعي الشرائع الاول في الدولة ان هو الا غرس العادات او الملكات الفاضلة في نفوس الرعايا عن طريق الشرائع الحسنة .

وهذه الفضائل ترسخ في النفس بحكم الاعتدال وتفسد بحكم الاسراف ، سواء في ذلك الافراط والتفريط ، شأنها في ذلك شأن الصحة التي يصلحها الاعتدال ويفسدها الاسراف ، ان في المأكل او المشرب . ومتى رسخت هذه الفضائل في النفس بات من اليسير الاقلاع عن كلا الافراط والتفريط ، فهي علة ومعلولة معاً ، كالقوة البدنية تنجم عن وفرة الاكل وكثرة التريض من جهة ، وتمكن صاحبها من القيام بهذه الافعال من جهة أخرى .

اما منزلة اللذة والالم من هذه الفضائل ، فهي منزلة الرمز مما يرمز اليه والدليل مما يدل عليه . فهما يقترنان بحياة الفضيلة اقتران الاثر بالفعل ، الا انهما ليسا من جملة الفضائل . فمن علامات الرجل المعتدل انه يلتذ بحياة الاعتدال ، بينا المسرف يتألم منها . واساس التربية الصحيحة ، كما يقول افلاطون ، هي ان يغتبط المرء بالفضيلة ويتألم من الرذيلة .

ومن الادلة التي يوردها ارسطو على ان بين الفضيلة ، من جهة ، واللذة من جهة اخرى ، صلة ما يلي :

أ) للفضيلة بالفعل والانفعال صلة ما ، واللذة والالم يقترنان بالفعل والانفعال .

ب) ان القصاص الذي هو ضرب من علاج الرذيلة، والثناء الذي هو ضرب من جزاء الفضيلة، مرتبطان باللذة والالم.

ج) للذة والالم اثر في فساد النفس، فالملذات الذميمة والالام المبرحة قد تفسد النفس وتُسفّ بها، فكانت متصلة بالفضيلة والرذيلة.

د) اللذة هي من بين الامور التي تقع في نطاق الاختيار، بحيث يخطئ الشرير ويصيب الخيّر في تقديرهما، وتلك حال الفضيلة ايضاً.

هذه اذن بعض الادلة التي تثبت ان بين الفضيلة واللذة اتصالا، سنحدد ماهيته في ما بعد. فلنحدد الآن ماهية الفضيلة نفسها، على وجه التخصيص. قلنـــا اعلاه ان المرء يصبح فاضلا من جراء ممارسة الافعال الفاضلة، اي انه يكتسب ملكة الفضيلة، بحكم التمرس بالافعال الفاضلة. ولكن يحق لنا ان نسأل هنا: كيف يتسنى لامرئ ما ان يمارس مثل هذه الافعال، ما لم يكن فاضلا، بادئ ذي بدء؟ اي كيف تبتدئ حياة الفضيلة تلك اصلاً؟ يجيب ارسطو انه قد يتفق لامرئ ما ان يمارس افعالا من نوع ما (هو ما يعرف بالافعال الفاضلة) دون ان يكون فاضلا فعلا. وعندها تكون افعاله تلك فاضلة بالعرض او الاتفاق، اي انها قد تتفق مع ذلك الصنف من الافعال التي يفعلها الرجل الفاضل عادة. ولكي تصبح تلك الافعال فاضلة بالفعل ويصبح فاعلها فاضلاً بالفعل، يجب ان تتوفر فيها ثلاثة شروط:

أ) يجب ان يلم الفاعل بطبيعة الفعل الفاضل الذي يأتيه، اي ان يكون على بينة من امره، ب) وان يختار ان يفعله طوعاً، ومن اجل ذاته، ج) «وان ينبثق الفعل عن خلُق ثابت قويم» (٢، ١١٠٥ أ ٣٥). وهذه الشروط الثلاثة ضرورية في تحديد الفضيلة، لان المعرفة النظرية وحدها لا تكفي، واتيان الفعل الفاضل لماماً لا يدل على فضيلة فاعله، وما لم يمارس المرء الافعال الفاضلة عن عمد طيلة العمر او فترة منه، فقد قصر عن بلوغ مرتبة الفضيلة الحقة. اما الحكيم الذي يلم بمبادئ الفضيلة، الا انه لا يلتزمها، فمثله كمثل المريض الذي يعرف علاج

مرضه ولا يتعاطاه ، فما جدوى معرفته النظرية تلك ؟

فاذا كانت الفضيلة لا تقتصر على المعرفة النظرية ، اذن ، فما هي طبيعتها ؟ اهي انفعال من الانفعالات التي يقترن بها شعور باللذة او الالم ؟ ام هي قوة من قوى النفس القابلة لمثل هذه الانفعالات ؟ ام هي ملكة خلقية تمكن صاحبها من الصمود امام هذه الانفعالات ؟

يقول ارسطو في جواب ذلك ان الفضيلة ليست انفعالات ، لان الانفعالات ليست طوعية فلم تكن ممدوحة او مذمومة بحد ذاتها ، وليست قوة ما لان القوة فطرة طبيعية ، والفضيلة ليست من الخصال الطبيعية ، بل المكتسبة ، كما مر . فوجب ان تكون « ملكة خلقية ، يكون المرء بحسبها صالحاً ويقوم بما يتوجب عليه على احسن وجه» . (٢ ، ٦ ١١٠ أ ٢٢) . اما كيف يتاح لمثل هذا المرء ذلك ، فمنوط عند ارسطو بمفهوم الوسط ، وهو نقطة متوسطة بين طرفين متقابلين . وهذا الوسط اما ان يكون وسطاً بالنسبة للاشياء ، واما ان يكون وسطاً بالنسبة لنا . والاول ثابت ، اما الثاني فقابل للتغير وهو ما يعنينا من الناحية الخلقية او العملية. وليس من اليسير تعيين هذا الوسط في جميع الاحوال ، الا ان من دلائل الحذق في اي فن من الفنون (وحياة الفضيلة فن) ان صاحبها قادر على تجاوز كلا الافراط والتفريط واختيار الوسط بينهما . فتكون الفضيلة فناً من الفنون التي يطلب فيها الوسط ، كمعيار لها .

وبناء على هذه المقدمات يمكننا ان نعرف الفضيلة الان بدقة بقولنا: «انها ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار ، وقائمة في وسط ما (اي الوسط بالنسبة لنا لا بالنسبة للموضوع) قابل للتحديد بناء على مبدأ عقليّ؛ وعلى اساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية» . اما الرذيلة فهي نقيض ذلك : اي التنكب عن الوسط واختيار احد طرفين ، كلاهما شر .

ولكن ينبغي ان نحترس ، عند ارسطو ، من الظن ان لجميع الافعال والانفعالات اوساطاً ، لان منها بالفعل ما لاوسط له : كالغيظ والقتل والزنى الخ . التي هي بمثابة شرور محضة . الا ان المشكلة التي يشير اليها ارسطو

هنا ليست مشكلة حقيقية . اذ من الواضح ، بناء على مقدماته ، ان صفة الخير والشر لا تسند الى نتيجة الفعل ، بحيث تكون هذه النتيجة ، بحد ذاتها ، خيراً او شراً ، بل الى الفاعل ، من حيث هو مدرك لصفة الفعل تلك ومختار له طوعاً ، كما مر ، وعندها يبيت للفعل درجات من الخيرية والشرية ، ويكون لهذه الدرجات وسط طبيعي . فيكون القتل الذميم عبارة عن احد طرفين وسطهما القتل المشروع ؛ والغيظ عبارة عن احد طرفين وسطهما الغضب للاساءة ؛ والزنى احد طرفين ، وسطهما النكاح بالحلال ، وهكذا .

وليس للشرور وهي اطراف متقابلة ، من حيث هي اطراف ، طرف ، عند ارسطو. فليس للاسراف او الظلم ، من حيث هما اسراف او ظلم ، طرف ، والا لكان لهذا الطرف طرف آخر وهكذا دواليك ؛ وكان بين الطرفين (وهما شران) وسط ، وهو خير ، وهو محال . فينتج عن ذلك ان الشر شر قطعاً ، وان الافعال الشريرة شريرة بحد ذاتها . ويطلق ارسطو القول في سائر الاحوال الخلقية بقوله : وبالجملة فليس ثمت وسط للافراط والتفريط (بحد ذاتهما) ولا افراط او تفريط للوسط . وبهذا المعنى لا يكون للفضائل (وهي اوساط) اطراف متقابلة ، فالشجاعة والعفة يستحيل الاسراف فيها ، «وذلك ان الوسط هو بمعنى ما طرف» (١١٠٧ أ ٢٣) . وفي هذا القول ابطال لزعم القائلين ان الاخلاق عند ارسطو منوطة بالتزام ما هو سهل او ميسور ، وان لا متسع للبطولة في نظامه الاخلاقي هذا . فالفضائل الارسطوطاليسية اوساط ، اذا قيست بالرذائل التي تقابلها ، إلا انها اطراف بحدّ ذاتها . فهي تتسع اذن للايغال او الاستغراق عند من يؤانس في نفسه الايغال في طلبها . وذلك أن العلاقة بين الفاعل والفعل ليست علاقة سلبية ، فهي نهاية صراع خلقي عنيف. فكانت قابلة للايغال والاسفاف او للزيادة والنقصان ، كما مر . اما العلاقة بينها وبين الرذيلتين المتطرفتين ، فهي علاقة ثابتة ، فلم تكن قابلة لشيء من ذلك . وكما ان للسرور درجات ، فكذلك للفضائل ، ومع ذلك فاوساط الشرور ليست فضائل ، بل شروراً اخف هولا من حدودها .

القصوى . ويمكن تمثيل ذلك على هذا الوجه :

أش١١١	ف١١١	أش١١١
أش١١	ف١١	أش١١
أش١	ف١	أش١
أش	ف	أش

ف
من جهة الفاعل

حيث تمثل أش الطرف الاول او احد الشرين (وهو الافراط) وأش الطرف الآخر اي التفريط)، وف الفضيلة المتوسطة بينهما . فتكون تلك الفضيلة وسطاً بين رذيلتين أو شرين ، فهي فضيلة بحد ذاتها ، لا تزيد ولا تنقص . اما من حيث الفاعل ، فهي قد تزيد او تنقص، وفقاً لاغراق الفاعل في طلبها (ف١ وف١١وف١١١)او وقوفه عند القدر اللازم منها (ف).وهكذا فقد تختلف مراتب الفضل ، دون ان يختلف نوعه ، كما نرى من امر فاعلين، اختار احدهما المرتبة الدنيا (ف) والاخر المرتبة القصوى (ف١١١) من الفضيلة ، كما في الصورة .

فاذا طبقنا هذه القاعدة العامة ، وهي ان الفضيلة وسط بين رذيلتين ، حصل لدينا هذا الجدول لاهم الفضائل وما يقابلها من رذائل[1] :

الافراط	الوسط	التفريط
التهور	الشجاعة	الجبن
الفسق	العفّة	بلادة الطبع
التبذير	الكرم	التقتير
الغرور	الكرامة	التسكّع
الغلو	الصدق	الاقتصاد في القول
التهريج	حضور البديهة	ثقل الظل
التملق	الوداد	الزُلفى

١) راجع الاخلاق ، الكتاب ٢، الفصل ٧ .

٢ — التقدير والاختيار

قبل ان ينصرف ارسطو الى تحليل هذه الفضائل التي دعاها اوساطاً بين رذائل متقابلة ، والتي يستحق فاعلها الثناء على فعلها ، يتطرق الى الفحص عن الاحوال التي يكون الفاعل فيها اهلاً للثناء . وهو يوجزها في حالين : اولاً ، ينبغي ان يكون الفاعل حراً في اختياره لها ، ثانياً : ان يكون ملماً بالظروف الملابسة لها .

وتعريف الفعل الاضطراري عند ارسطو انه « الفعل الذي يكون مبدأ الحركة فيه خارجياً ، بحيث لا يكون للفاعل المجبر أي اثر فيه» (٣، ١١١٠ أ ٣) . فالعمل الذي يقترن به جهل بحقيقة الحال عمل اضطراري ، وكذلك العمل الذي يقترن به ألم ناجم عن اكراه او تعقبه ندامة . ولكن ينبغي ان نميز في الجهل بين شيئين : الجهل بما ينبغي للمرء الالمام به ، كمبادئ الافعال الكلية والاحوال العامة التي تلابسها ؛ والجهل بالجزئيات او الاحوال الخاصة . وقد يعذر الجاهل بالمعنى الثاني ، لا بالمعنى الاول . فمن كان جاهلاً مثلاً بهويته وبما هو فاعل وفي من هو فاعل وبماذا هو فاعل (اي بالآلة) ومن اجل اي غرض وعلى اي وجه ، فلا عذر له ، ما لم يكن مصاباً بمس او آفة عقلية . الا انه قد يجهل بعض هذه الاشياء عرضاً او سهواً ، وعندها يبيت غير مؤاخذ على فعله .

اما الفعل الارادي ، وهو نقيض الاضطراري ، فهو «ما كان مبدأ الحركة فيه قائماً في الفاعل ذاته ، وكان الفاعل ملما باحوال الفعل الخاصة» (١١١١ أ ٢٣) . ويدخل في ذلك جميع الافعال التي يفعلها المرء عن بصيرة ، وعامة الافعال الصادرة عن الغضب او الشهوة ، خلافاً لما يزعم افلاطون ، والا لكانت افعال الحيوانات والاولاد جميعها اضطرارية ، أي لا تختلف عن حركات الاجسام الطبيعية ؛ ولم يكن من الافعال الصادرة عن الغضب او الشهوة شيء ينبغي فعله او تحاشيه ، وهو ما يكذبه العرف الخلقي .

ومن المفاهيم المتصلة بالفعل الارادي والتي يعرض ارسطو لها في الاخلاق مفهوم الاختيار، وهو اخص من الارادة عنده . فالاولاد والحيوانات الدنيا تريد ، الا ان الانسان الراشد وحده يختار ، فكان الاختيار منوطاً بحكم العقل الذي يمثل لصاحبه الغاية المتوخاة . فاذا غلب على العقل انفعال عنيف لم يكن الفعل اختيارياً : كالافعال التي يأتيها المرء في سورة غضب او على الفور ، بل كان ارادياً وحسب ، لان الاختيار ينطوي على القدرة على التمييز او التقدير . فما هو الاختيار اذن؟

أ) يقول ارسطو ان الاختيار ليس شهوة من الشهوات ، لأن الرجل الفاسق ينقاد لشهوته ، ولكنه لا يفعل باختيار ، بينا المتعفف يفعل باختيار ، دون ان ينقاد لشهوته .

ب) وليس الاختيار تمنياً ، رغم الصلة بينهما . لان الاختيار لا يتعلق بالمستحيلات، بينا تمني المستحيلات ليس مستحيلاً ، كما قد يتمنى المرء الخلود[1] . وكذلك قد يتمنى المرء ما ليس في طاقته ، كمن يتمنى انتصار احد المتبارين في حلبة السباق ، وهو لا يملك مع ذلك شيئاً منه . ولكن المرء يختار ما كان تحقيقه او بلوغه في متناول يديه . فالاختيار اذن متصل بالوسائل ، بينا قد يتصل التمني بالغايات ايضاً . فنحن نتمنى السعادة او الصحة ، ولكنا نختار الوسائل المؤدية اليهما .

ج) وليس الاختيار ضرباً من الرأي، لأن الاراء تمت الى شتى الاشياء ، الممكن منها والمستحيل ، الازلي منها والزمني ، وهي قد تكون صادقة او كاذبة . اما الاختيار فوقف على الممكنات ، كما راينا ، وهو اما حسن او سيء ، صالح او فاسد . كذلك يختلف فعل الاختيار عن الرأي من وجوه عدة اخرى : فنحن نختار ما صح عندنا انه خير ، بينا نرى (اي نظن) حيث لم يثبت عندنا وجه الامر الصحيح . كذلك قد يتفق لامرىء ما ان يكون مصيباً بالرأي ، وهو يختار مع ذلك ما لا ينبغي له اختياره ، لسوء سريرته .

١) اي الخلود الفردي الذي نفاه أرسطو كما رأينا في علم النفس ، مثبتاً خلود العقل الفعال فقط .

فمن الواضح اذن ان الاختيار ينطوي على عنصر التمييز او التقدير . فما هو موضوع التقدير هذا ؟ أهو جميع الاشياء برمتها ام بعضها فقط ؟ اذ يبدو من أمر بعض الاشياء انها ليست مما يقترن به التقدير او التمييز : كالامور الازلية والامور الضرورية التي لا تتغير حالها ابدا او التي لا تستقر على حال او تحدث عن اتفاق الخ . ونحن نعمل الروية او التمييز في ما كان في طوقنا فعله ، وما كان قابلاً للتحقيق ، وما كان يجري على سنة واحدة في الغالب . فكانت الوسائل اذن دون الغايات موضوع التمييز او الروية . فالطبيب لا يعمل الروية في امر شفاء المريض ، بل في انجع الوسائل لشفائه ، والسياسي لا يعمل الروية في ضرورة السلام ، بل في الوسائل المؤدية اليه . فكلاهما يفترضان الغايات اصلا ، وينصرفان الى البحث عن الوسائل المؤدية اليها .

فبين الاختيار والتقدير اذن صلة وثيقة : وهي ان موضوعهما واحد ، وان كان التقدير يسبق الاختيار ، والاختيار يلحق بما قر عليه الرأي ، نتيجة للتقدير او الروية . فيكون الاختيار من التقدير بمثابة نهاية المطاف . « فالمرء يتوقف عن اعمال الرأي في ما ينبغي له ان يفعله ، عندما يكون قد رد المبدأ المحرك للفعل الى ذاته ، اي للقسم الحاكم منه (القوة الناطقة) التي من شأنها ان تختار » (٣، ١١١٣ أ ٦) .

اما الغايات فليست موضوعاً للاختيار او التقدير ، بل للتمني والنزوع فقط . اذ لما كانت الغايات ثابتة ، لا يطرأ عليها تغيير ، خلافاً للوسائل ، كانت معرفتها من شأن العقل النظري لا العقل العملي . فالمرء لا يستحق الثناء لالمامه بهذه الغايات الماماً نظرياً ، بل لتوخيها والعمل بها ، وذلك مقياس الفضيلة الحقة . فعلم الاخلاق اذن لا يدور على المعارف النظرية ، بل على الفضائل الخلقية ، التي لا تكتسب الا بطول الممارسة او المعاناة .

هنا يعرض ارسطو للمسألة السقراطية المشهورة ، وهي : هل يعقل ان يختار المرء الرذيلة بملء ارادته ، وقد ادرك انها رذيلة ؟ فيجيب : أن نعم ،

لان العلم وحده لا يحرزنا من اقتراف الاثم ، كما مر ، فقد نكون على يقين من سوء الفعل ، ولكننا نختاره مع ذلك ، لان الاختيار معناه ان بوسعنا انتخاب احد الوجهين ؛ وإلا لم يكن المرء المبدأ المحرك لأفعاله ، او فاعلها . وهو ما يتنافى مع مفهوم التبعة الاخلاقية ، التي نعاقب الشرير ونكافئ الخيّر بناء عليها . وكما ان العلم لا يحرز صاحبه من اقتراف الاثم ، كذلك الجهل لا يحرزه من الملامة ، لان بعض الجهل ، كما رأينا ، اثم ؛ حتى ولو كان اقدام صاحبه على اقترافه مما لا يمكن تفاديه ، لأن المرء يؤاخذ على نمط الحياة الذي يختاره ، فيجعل اقدامه على بعض الافعال الذميمة مما يستحيل تفاديه .

٣ ـ الفضائل الكبرى

يدور قسم كبير من كتاب « الاخلاق الى نيقوماخوس على تحليل الفضائل ، بفرعيها : الخلقية والعقلية . وجدير بنا في هذا الباب ان نتقصى بعض هذه الفضائل بإسهاب ، للتمثيل على اسلوب ارسطو في معالجتها . ولنقتصر هنا على الفضائل الاربع التي يعتبرها كلا افلاطون وارسطو ، جرياً على سنة اليونان عامة ، من امهات الفضائل .

أ) واول هذه الفضائل الشجاعة ، وهي وسط بين الجبن والتهور ، كما مر . وهي عبارة عن الخشية من الآفات (او الشرور) عامة . إلا ان من الآفات ما لا تدل خشيته على الشجاعة ، اذ بعض هذه الآفات مما ينبغي ان نخشاه : كالذل او العار . وبعض الافات الاخرى ليست من اختيارنا وليس في طاقتنا تلافيها : كالمرض والفقر ، فليس الخوف منها دليلا على الشجاعة ايضاً . فاذا كانت الشجاعة عبارة عن عدم الخوف من جلائل الامور ، كانت غاية الشجاعة عبارة عن عدم الخوف من افظعها اطلاقاً ، وهو الموت . ولكن ليس الموت في جميع الاحوال والظروف ، بل في اشرفها ، اي في ساحة القتال . ولذلك كان الابطال الذين يسقطون في ساحة الشرف حريين باكبار بني قومهم واجلالهم .

ولما كانت جلائل الامور تختلف باختلاف الاشخاص، اختلفت الشجاعة باختلاف الاشخاص ايضاً. ولكن الرجل الشجاع لا يخيفه شيء، حتى ما ليس في طاقة سائر البشر، فيواجه افظع المخاطر برباطة جأش. لان الشجاعة ضرب من الامل ومن الثقة بالنفس. وهي لا تقوم على تحاشي ما ينبغي ان نتحاشاه كيفما اتفق، بل كيف ينبغي واين ينبغي. لذلك يمكن تعريف الشجاع بانه: «من يواجه بعض المخاطر ويخشاها، بدافع شريف وكما ينبغي وفي الوقت المناسب، وهو يؤانس من نفسه ثقة في كل هذه الاحوال» (٣، ١١١٥ ب ١٧ الخ). والدافع من اهم مقومات الشجاعة، فاذا فسد الدافع كانت الشجاعة جنوناً او جهلاً. فمن يطلب الموت فراراً من الفقر او المرض او سواهما من الافات المماثلة ليس شجاعاً بل جباناً، لان ذلك يدل على ضعف في خلقه.

وللشجاعة عند ارسطو معان خمسة:

١) فثمت اولاً شجاعة الجنود الذين يبلون بلاء حسناً في ساحة القتال اما خوفاً من عار او طلباً لفخار.

٢) وثمت الجرأة الناجمة عن طول الخبرة في اي فن من الفنون، والتي تكسب صاحبها شيئاً من الثقة بالنفس، يعتبر ضرباً من الشجاعة. وهو ما حمل سقراط على اعتبار الشجاعة ضرباً من المعرفة. فالجندي الذي خبر احوال القتال، مثلا، اشجع في الغالب من الفتى الغض الذي يقبل على القتال للمرة الاولى.

٣) وثمت الغضب (θυμός) الذي يدفع صاحبه على الثورة لكرامته، والذي يحفز الشجعان من الناس على مواجهة المخاطر، والحيوان على البطش بمن يسطو عليه. وهذه الميزة تشبه الشجاعة من ناحية، وتختلف عنها من ناحية، ما دامت مشتركة بين الانسان والحيوان.

٤) الحماسة الفطرية التي تدفع صاحبها على اقتحام المخاطر بجرأة، فاذا اصطدم بما لم يكن بالحسبان، فترت حماسته. وهي تختلف عن

الشجاعة الاصيلة في انها ليست ملكة راسخة في النفس ، لا تؤثر فيها الاحوال والظروف .

٥) الاقدام على مواجهة المخاطر عن جهل ، ودون روية . وهذا الضرب من الشجاعة يشبه الضرب الرابع في ان صاحبه لا يثبت عليه ، عند اشتداد الهول .

ب) اما العفة ، وهي الفضيلة المتصلة بمباشرة اللذات، فهي وسط بين الانغماس في الملذات (اي الفسق) او الاقلاع عنها جملة . والملذات قسمان : جسدية وعقلية ، والعفة لا تتصل من هذه الملذات الا بالصنف الاول ، لان طالب اللذات العقلية والروحية لا يدعى فاسقاً ، مهما اسرف في طلبها ، ولا مقصّراً ، مهما قصّر عنه .

ومن الملذات الجسدية نفسها ، كلذة البصر والسمع وما اشبه ، ما ليس موضعاً للافراط والتفريط الخلقيين ، فلا يلحق بطالبها الذم او الثناء . والملاذ التي تتصل بها العفة ونقيضاها هي الملاذ البهيمية التي لا ينفرد في طلبها الانسان ، بل يشاركه الحيوان في ذلك . ومردها جميعاً الى لذتي اللمس والذوق ، وبمعنى ادق : لذتي الفرج والجوف .

ومن طبيعة المسرف في طلب اللذة انه يشتهي الذ الاشياء ، فاذا عجز عن بلوغها او طال به الشوق اليها قبل بلوغها ، قاسى من ذلك العناء الكثير . وذلك من اغرب الاشياء حقاً : ان يقترن بطلب اللذة نقيضها هذا الاقتران . والعفيف لا يجد لذة في الملاذ التي يطلبها الفاسق ، ولا فيما لا ينبغي له طلبه من الملذات عامة . لان من شيمة الفاضل ان يجد لذته في طلب الفضيلة . فاذا وجد في بعض الملذات شيئاً من الغبطة ، فبقدر ، على شرط ان لا تصطدم بنبيل المقاصد ، او لا يكون منالها فوق طاقته . وإن من يلتزم هذه القيود ، فلا يقيم للملذات فوق ما لها من وزن فهو عفيف . فالعفيف يختلف عن سائر الناس اذن في انه يلتزم القاعدة الصحيحة ، في طلب الملذات القريبة (٣، ١١١٩ أ ٢٠) .

ونحن اذا قارنا الاسراف في طلب الشهوة (اي الفسق) بالجبن ، تبين لنا ان الفسق اقرب الى الامور الارادية من الجبن . لأن الفاسق انما تحدوه اللذة في افعاله ، بينا الجبان يحدوه الالم (اي خوف الاهوال) ، والالم اثقل وطأة على النفس من فوات اللذة . لذلك كان الفسق ادعى للملامة ، اذ ايسر على المرء ان يتعود على حياة الفسق من ان يتعود على حياة الجبن . لان طلب الملذات لا يقترن به الخطر ، شيمة الاهوال التي يجبن امامها المرء ، فكان من الايسر تحاشيها .

ويطلق لفظ الاسراف على بعض الهفوات الصبيانية ، لان الصبي شيمة الفاسق ، لا يعنو لسلطان العقل في افعاله ؛ والفسق من خصال الانسان الجاهل الذي تسيطر الشهوات على افعاله. وتقتضي حياة الفضيلة ، كما رأينا ، ان تعنو القوة الشهوانيـــة للقوة العاقلة . « فكان العفيف اذن من يشتهي ما ينبغي ، كما ينبغي ، حين ينبغي ، وفقاً لما يأمر به العقل» (٣ ، ١١١٩ ب ١٦) .

ج) العدالة تعني عامة «تلك الملكة التي تحمل صاحبها على صنع ما هو حق ، وعلى تكلف العدالة في افعاله وطلبها ابداً ، بينا يعني الظلم تلك الملكة التي تحمله على صنع ما هو باطل وطلبه ابداً » (٥ ، ١١٢٩ أ ٧—١٠) . وقد يتضح معنى العدالة اذا قارناه بنقيضه : اي الظلم ، لان النقيض كثيراً ما يعرف بنقيضه . فاذا انعمنا النظر في مفهوم الظلم ، وجدنا ان الظلم اما أن يعني المروق من القانون او الخروج عليه ، او الجشع او الاجحاف . فتكون العدالة التي تقابل الظلم بالمعنى الاول عبارة عن الرضوخ للقانون ، لان القوانين التي يضعها الشارع الاصيل ، من طبيعتها ان تكون عادلة . وهذه القوانين انما تهدف الى المصلحة العامة ، للجمهور (كما في الديمقراطيـــة) او للخاصة (كما في الارسطقراطية او الاوليغاركية) — تبعاً لنظام الحكم القائم . لذلك ندعو القوانين التي تؤول الى سعادة المجتمع قوانين عادلة . فكانت العدالة بهذا المعنى مرادفة للفضيلة عامة ، لانها عبارة عن ممارسة الفضيلة التامة ، ولم تكن احدى

الفضائل الخاصة التي تدرج في جدول الفضائل الخلقية والعقلية — (وهو معنى العدالة في جمهورية افلاطون) . ومن يملك هذه الفضيلة العامة لا يتصف بالاثرة ، فلا يقتصر مفعول فضيلته تلك عليه بل يمتد الى خير اقرانه ايضاً . لذلك قال بياس ، احد الحكماء السبعة : «ان الحكم يدل على معدن الرجل» ، لان للحكم صلة بالآخرين . فخير الناس اذن من لم يقتصر فضله على المنفعة التي يجنيها هو ، بل تناول منفعة اقرانه ايضاً ؛ وكذلك شر الناس من تجاوز شره اذى نفسه الى اذى الاقران .

إلا ان للعدالة معنى خاصاً يقابل الظلم بالمعنى الثاني (اي الجشع) . فالرجل الجشع يتنكب عن العدالة من حيث يستأثر بما ليس له ، لا من حيث يخرج على القانون العام . وهذه الرذيلة تتصل باكتساب المال او الجاه اللذين يزعم طالبهما انهما الخير الحقيقي فيستأثر بهما ، يحفزه في ذلك اللذة التي تنبثق عن الربح . فالعدالة بهذا المعنى الخاص اذن عبارة عن: ١) القسط في توزيع المال والجاه وما شابه على مستحقيها ٢) او اعطاء ذي الحق المغتصب حقه ، في المعاملات الثنائية : كالتجارة او المقايضة او الاختلاس ، الخ . فهي اذن عبارة عن التسوية او الانصاف ، اي اعطاء كل ذي حق حقه ، إما ابتداء : كما هي الحال في توزيع ملك مشترك بين اصحابه توزيعاً عادلا . او انتهاء : كما هي الحال في انصاف صاحب الحق المنتزع او المغتصب واداء حقه اليه .

ومن اشكال العدالة الاخرى التي يعرض لها ارسطو العدالة السياسية ، وهي العدالة التي تقوم بين اناس احرار متساوين ، يشتركون في حياة المدينة (او الدولة) الواحدة . وهذه العدالة تتجلى في القوانين العادلة التي يضعها الشارع ، وهي قسمان: طبيعية ووضعية . فالعدالة الطبيعية هي واحدة في جميع الاصقاع ، وهي لا تتوقف على « اعتقاد الناس هذا او ذاك» — كما يقول ارسطو (٥، ١١٣٤ ب ١٨) . بينا العدالة الوضعية تختلف باختلاف البلدان ،وتتوقف على العُرف. ويتناول هنا ارسطو مشكلة هامة : هي ماهية العدالة وهل هي من النوع الوضعي ام من النوع

الطبيعي؟ فيجيب على هذه المسألة بقوله : ان ماهية الشيء لا تتغير بتغير احواله العارضة ؛ فلا تتغير ماهية العدالة الاصيلة (وهي العدالة الطبيعية) بتغير الاقاليم او الاحكام ، بل تتغير اشكالها تغيراً عارضاً لا يمس جوهرها .

٤ ـ الحكمة

نتجاوز حين نتطرق الى الفضيلة الرابعة الكبرى، اي الحكمة ، الحد الفاصل بين ما يدعوه ارسطو بالفضائل الاخلاقية والفضائل العقلية. فهذه الفضيلة تتصل، خلافاً للفضائل التي مر ذكرها، بامتياز القوة الناطقة وبجودتها .

حددنا الفضيلة بقولنا انها التزام القاعدة الصحيحة في افعالنا ، التي تمكننا من تعيين الحد الوسط بين طرفين . وهذا التحديد يبقى غامضاً، ما لم نقف على القاعدة الصحيحة ، او المبدأ الذي يمكننا من ذلك . ويبدو لأول وهلة ان هذه المهمة هي من شان القوة الناطقة . الا أننا نميز في القوة الناطقة بين الجانب البرهاني ، وهو ما يدور على الكليات التي لا تتغير ، والتقديري ، وهو ما يدور على الجزئيات التي تتغير . فما هي فضيلة هذين القسمين من اقسام القوة الناطقة وميزته ؟

يقول ارسطو ان للفضائل صلة بالاختيار، او الرغبة المبنية على التقدير ، كما رأينا . وللاختيار الصحيح شرطان : الاول ، الرغبة الصحيحة والثاني، الرأي الصادق . فالأولى ينبغي ان تأتمر بامر الثاني، لان الحقيقة العملية ، كما يقول ارسطو ، عبارة عن اتفاق الرغبة والرأي الصحيح؛ فاذا ارتفع الرأي بات الاختيار باطلاً، واذا ارتفعت الرغبة لم تتحرك النفس في طلب الغرض الذي يرتئيه العقل ؛ لان العقل لا يحرك الا من حيث يثبت الغرض الذي ينبغي ان تطلبه القوة النزوعية، وهي القوة المحركة في النفس، أو ينفيه . فلنبحث اذن عن وجوه الاثبات والنفي، وعما يتصل منها بالحياة العملية او الخلقية .

هذه الوجوه عند ارسطو تنحصر في خمسة : هي البرهان والروية والحكمة (بمعناها الخاص) والبديهة والصناعة (او الفن) . اما البرهان فهو معرفة الامور الضرورية التي لا يلحق بها تغير قط ، إما على سبيل الاستقراء او على سبيل القياس . والاول هو مبدأ معرفة الكليات (بالتجريد) ، والكليات بدورها مبادئ القياسات . فيكون تعريف هذه القوة من قوى النفس العاقلة انها القدرة على انتاج النتائج ، بحسب قواعد المنطق .

والرويّة (φρόνησις) هي القدرة على تقدير ما هو خير او نافع ، إن لصاحب الرأي او للناس عامة . والتقدير ، كما مر ، يتصل بالشؤون الجائزة ، خلافاً للبرهان . لذلك لم تكن الروية معرفة او فناً ، بل فضيلة ، لان المعرفة تتصل بالكليات والفن يرمي الى الصنع لا الى العمل . فكان تعريفها انها : «قدرة عقلية صحيحة على العمل في الامور الحسنة او السيئة بالنسبة للانسان» . فكانت اقرب الى الرأي منها الى المعرفة اليقينية ، لأنها كثيراً ما تخطئ .

والبديهة هي القدرة على ادراك اوائل المعارف واواخرها ، فادراك مبادئ البرهان الاولى من شأن هذه القوة ، وادراك الجزئيات وما تدل عليه من معانٍ هو من شأنها ايضاً . لانه يستحيل المرور الى ما لا نهاية في طلب مقدمات البرهان — كما راينا في المنطق — فوجب ان تنكشف اوائل البرهان للفيلسوف او العالم بداهة .

ويعرف ارسطو الصناعة (او الفن) بقوله : «انها القدرة على الصنع بناء على اشارة العقل» . فهدفها اذن هو الحدوث او الانتاج ، والوسيلة التي بها ينتج الممكن او يستحدث . وتختلف عن الفعل او العمل (اي العمل الارادي في الاخلاق) في ان غرض الفعل قائم فيه ، بينا للصناعة غرض خارج عنها هو المصنوع .

فأي هذه القوى تدرك القاعدة الصحيحة ؟ ليس العقل النظري وحسب كما يزعم سقراط ، بل العقل العملي (او الروية) . فالى المعرفة

النظرية ينبغي ان يكون للحكيم نصيب من كرم الخلق ، والا لأفسدته الشهوة ، فلم تكن احكامه صحيحة . والخلاصة كما يقول ارسطو «انه يستحيل على المرء ان يكون فاضلا دون الحكمة العملية (او الروية) ؛ او ان يكون حكيماً (او ذا روية) دون الفضيلة الخلقية» — (٦، ١١٤٤ ب ٣٠) . وهذه الفضيلة تتأتى بالنظر والمراس معاً ، فكانت عبارة عن علم وعمل يتمم واحدهما الآخر .

٤ — السعادة واللذة

بوسعنا الآن ان نعود الى مشكلة تناولناها اعلاه : وهي صلة السعادة باللذة ومنزلتها من الخير الاسمى . فقد ذهب بعضهم الى ان اللذة هي الخير الاسمى ، وهو مذهب يودوكسوس واريسطبوس ؛ بينا ذهب البعض الاخر انها والخير على طرفي نقيض ، وهو مذهب اسبوسيبوس المستمد من افلاطون .

يقول ارسطو في تأويل المذهب الاول ان اصحابه انتهوا اليه ولا شك ، بناء على المشاهدة التي تدل على ان من طبيعة الاشياء ان تطلب اللذة ، كما تطلب الخير العام (وهو ما يطلبه كل شيء عند ارسطو) : فكانت اللذة والخير شيئاً واحداً بالطبع . وينتقد افلاطون هذا المذهب (في فيليبوس ٦٠) على هذا الوجه : لو كانت اللذة هي الخير الاسمى ، لما اضاف اليها اكتساب خير آخر (كالحكمة) شيئاً قط ، وهو خلف . فاستحال اذن ان تكون اللذة الخير الاسمى ، لان من طبيعة هذا الخير انه لا يزيد ولا ينقص . الا ان ارسطو ياخذ على معلمه عدة اشياء ، في نقده لمذهب اللذة ذاك . منها انه ينكر ان اللذة صفة ما وانها خير قط . ومنها قوله ان اللذة غير محدودة ، فكانت درجات ، والخير محدود لا درجات له ؛ ومنها قوله ان اللذة عبارة عن حدوث او حركة ، فهي تنطوي على نقص ، لان الحادث لا يلبث ان يتحول الى نقيضه ، فليست طبيعته ثابتة . وعند ارسطو ان اللذة ليست حركة ، لانها توجد

كاملة ، بينا الحركة لا تبلغ نهايتها قط ، بل تمر في مراحل متعاقبة دوماً . لذلك وجب ان نقول : «ان اللذة هي استكمال العضو الافضل ، لدى ملاقاة الموضوع الافضل ، او الخاص به» (١٠، ١١٧٤ ب ١٩) . فكانت اللذة بمثابة الكمال او التحقيق الذي يقترن بممارسة قوة من قوى النفس لوظيفتها الخاصة ، على افضل وجه . فلا تكون بهذا المعنى هدف هذه القوة (اوغايتها) بل الثمرة الطبيعية لممارستها. فطلب البشر اللذة مظهر من مظاهر طلبهم للحياة ، لان الحياة كمال او فعل ايضاً : فكل امرئ يلتذ بممارسة احب قواه اليه او آثرها عنده . اما اذا سأل سائل: هل يختار المرء الحياة من اجل اللذة ، ام اللذة من اجل الحياة ، فالجواب: ان اللذة والحياة مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، بحيث يستحيل الفصل بينهما الا في الذهن ، اذ لا لذة بدون ممارسة الوظائف الحيوية ، التي تبلغ غاية كمالها ، بدورها ، لدى اقترانها باللذة الخاصة بها . وهذه علة اختلاف الملذات وتعددها ، لأن ما يكمل وظائف مختلفة مختلف لا محالة . فلكل من الوظائف الحيوية لذتها الخاصة ، التي تقترن بها لدى ممارستها على الوجه اللازم . فوجب ان تختلف مراتب الملذات باختلاف مراتب هذه الوظائف الحيوية . فالبصر ، مثلاً ، اشرف من اللمس ، والسمع والشم من الذوق والقوة الحاسة عامة اشرف من القوة الغاذية ، فكانت اللذة التي تقترن بكل من هذه القوى اشرف من اللذة التي تقترن بالقوة التي دونها مرتبة .

فاذا كانت اللذة هي الثمرة الطبيعية لاستكمال القوى الحيوية في الانسان وممارستها على وجهها ، بطل زعم افلاطون واسبوسيبوس ان اللذة شر في ذاتها ، ولزم ان تكون اللذة شرطاً من شروط السعادة الحقة. فالحياة التي تخلو من جميع اشكال اللذة يستحيل ان تكون سعيدة اصلا . فما هي السعادة اذن ؟

يقول ارسطو انه يستحيل ان تكون السعادة قوة او استعداداً محضاً ، بل ينبغي ان تكون فعلا او كمالا يطلب من اجل ذاته وحسب . وكلما

سما هذا الكمال او الفعل كلما دنت طبيعته من طبيعة السعادة الحقة . واسمى الافعال او الكمالات متصل باسمى القوى التي لنا ، لا محالة ، اي القوة العقلية .

أ) فهذه القوة افضل قوانا لان موضوعها افضل المواضيع : اي الحق الاول والخير المحض .

ب) وفعلها ، وهو التأمل او النظر ، أدوم الافعال وابقاها .

ج) كذلك اللذة التي تقترن بها هي أصفى الملاذ واطولها امداً .

د) وهي لا تفتقر الى شيء، خلافاً لسائر الافعال والقوى التي يفتقر المرء في ممارستها الى الآلات او الرفاق .

ه) وهي غاية بحد ذاتها . فنحن لا ننشد حياة التأمل الا من اجل التأمل ، بينا العمل يهدف الى نتائج او منافع او اهداف خارجة عنه . ولا يستثنى من ذلك حتى اشرف الاعمال والفنون: كالسياسية والعسكرية ، اللذين يهدفان الى غرض خارج عنهما ، هو النصرة على الاعداء واقرار السلام في المدينة او الدولة . فليسا اذن غاية بحد ذاتهما ، خلافاً لحياة التأمل .

و) وهذه الحياة اقرب ما تكون الى الحياة الالهية . فالله كما رأينا في ما بعد الطبيعة، عقل يعقل ذاته . لذلك يصيب المرء قسطاً من هذه الحياة ، لا من «حيث هو انسان ، بل من حيث يتصف بصفة الهية» (١٠ ، ١١٧٧ ب ٢٦) . ومن الخطأ ان نصغي الى الذين يشيرون علينا ان نقنع بما هو بشري ، ما دمنا بشراً ؛ لان الواجب يقضي بان نحيا بحسب أسمى ما تقوى عليه طبيعتنا البشريـــة ونتشبه بالآلهة ، ما وسعنا ذلك . والعقل من طبيعتنا البشرية هو اسمى مراتبها ، بل هو ما يحكي الطبيعة الالهية فيها ، اذ هو من هذه الطبيعة بمثابة الآمر.. فكان هو الانسان ، فوق اي شيء آخر . لذلك كانت الحياة العقلية (او حياة التأمل) اسعد حياة . وكانت الحياة العملية، اذا قيلت بها ، في المرتبة الثانية ، لانها منها بمنزلة الوسيلة من الغاية .

السياسة أو العلم المدني

اشرنا في الفصل السابق الى الصلة الوثيقة بين السياسة (او العلم المدني) والاخلاق عند ارسطو، والى الدور الذي تلعبه الشرائع او القوانين في غرس الفضائل الخلقية في النفس وتنميتها. فلنتناول الآن هذا الجانب الجماعي من علم الاخلاق .

يمكن قسمة المواضيع التي تدور عليها مقالة السياسة الى ثلاثة اقسام رئيسية : اولا : علم تدبير المنزل (الكتاب الاول) ثانياً : الدولة المثلى وما يليها من مراتب دنيا (الكتاب الثاني والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن) ثالثاً : ماهية الدولة والمواطن واقسام الدساتير او انظمة الحكم المختلفة (الكتاب الثالث) .

واسلوب ارسطو في كلا السياسة والاخلاق اقرب الى الاستقراء ، منه الى النظر التجريدي . فهو يحذر القارئ في عدة مواضع من الاخلاق الى نيقوماخس من طلب الادلة اليقينية التي لا تسمح بهـا طبيعة الموضوع ، في المباحث الاخلاقية . وهو لا يمل من سرد الوقائع والشواهد التاريخية في مقالة السياسة ، معتمداً في ذلك ولا شك على المامه الواسع باشكال الدساتير اليونانية ، التي كان قد جمع منها ، كما هو معروف ، ١٥٨ دستوراً .

ويستهل الكتاب الاول بالتأكيد على ان الدولة(او المدينة : πόλις) هي مجتمع طبيعي سابق منطقياً لسائر المجتمعات الاخرى : كالاسرة والقبيلة، لأنها تشمل سائر تلك المجتمعات وتفي باوسع حاجات المرء ومطالبه. وهو يرد في ذلك على بعض السفسطائيين الذين ذهبوا الى ان الدولة ليست مجتمعاً طبيعياً بل وضعياً .

فالانسان عند ارسطو حيوان مدني بالطبع» (φύσει πολιτικὸν ζῷον) فمن يستطع ان يعيش خارج الدولة (او المدينـــة) فليس انساناً بل « بهيمة او الهاً» — اذ لم يفتقر الى شيء من الاشياء التي يفتقر اليها الانسان : اما لكماله المحض كالله ، او لنقصه الزري كالبهيمة . فالانسان لا يستطيع ان يقوم على جميع حاجاته بنفسه ، لذلك كان يطلب الاجتماع ، في الاسرة التي توفر حاجاته الرئيسية اولا ، وهي التناسل والامن وقيام الاود ، وفي القرية التي تنشأ عن اجتماع عـــدة اسر ، ثانياً ؛ ثم في المدينة او الدولة ، وهي اعظم المجتمعات ، التي تمتاز عن كلا المجتمعين السابقين في انها اقرب الى الاكتفاء بالذات وفي تمكينها المرء من بلوغ الحياة الفاضلة .

ولما كانت الاسرة اصغر المجتمعات واولها ، فان ارسطو يبدأ بالفحص عنها ، فيتطرق الى حديث العبيد الذين يؤلفون جزءاً منها والى صلتهم برب البيت ، ثم الى حديث الثروة ووسائل اكتسابها وطرق تدبير المنزل (οἰκονομία) . ويرى ارسطو ان العبوديـــة امر مكروه ، الا انه لا مفر منـه ، في تدبير شؤون المجتمع الاقتصاديـــة وخاصة شؤون المنزل . ومع انه يقر ان الطبيعة التي تميز بين الاعلى والادنى في كل ميدان ، قد جعلت بعض الناس عبيداً والبعض الاخر اسياداً (بالمعنى الخلقي لا شك) ، الا ان العبوديـــة التي تنجم عن الغلبة في الحرب فعرضية عنده . فقد يتفق ان يكون المغلوب افضل من الغالب ، وعندها يبيت السيد الطبيعي عبداً بالعرض او العكس . فيلزم عن ذلك اذن ان العبودية من طبيعة الاشياء ، الا ان من العبيد من لم يخلق للعبودية ، ومن الاسياد من لم يخلق للسيادة ، فكانا كلاهما عبداً وسيداً بالاتفاق .

ويتناول ارسطو في الفصول التالية من الكتاب الاول اكتساب الثروة ، فيميز بين ابواب ثلاثة لهذا الاكتساب : اولا ، جني المنتوجات الطبيعية . كما في الصيد والزراعة والرعاية . ثانياً ، المقايضة وهي باب طبيعي عنده يختلف عن التجارة (وهي الباب الثالث) في ان التجارة تقوم على اساس

غير طبيعي للتبادل ، هو العملة . وشر من التجارة الربى الذي تستخدم فيه العملة في غير وجهها (وهو التجارة او المبادلة التجارية) كاداة لاكتساب العملة وادخارها من اجل ذاتها .

١ – الحكومة واشكالها

تختلف الدولة عن الاسرة ، كما مر ، في ان الدولة تؤمن مطالب الفرد وحاجاته جميعها ، لا حاجات التناسل والمأوى وقيام الاود ، وحسب ، وتوفر شروط الحياة الفاضلة ، على اكمل وجه ، وهو ما لا قبل للاسرة او للقرية به . وتختلف الدولة عن الاسرة في طبيعة السلطة فيها ايضاً . ففي الاسرة يحكم الاب حكم السيد على اولاده وعبيده ، وينشد مصلحته كسيد للاسرة ، دون الالتفات الى مصلحة العبيد الذين يملكهم ، بينا ينشد الحاكم في الدولة مصلحة جميع المواطنين فيها .

والحكومة ، او نظام الحكم في الدولة ، يختلف باختلاف محل السلطة وعدد القائمين عليها ، من جهة ، وبمقدار توفرها على طلب المصلحة العامة او المصلحة الخاصة ، من جهة اخرى . وبناء على هذين المبدأين يكون لدينا ثلاثة اشكال من الحكم الصحيح ، تطلب فيه المصلحة العامة ، وثلاثة اشكال من الحكم الفاسد ، تطلب فيه مصلحة فئة دون فئة .

نظام الحكم الصحيح	نظام الحكم الفاسد	عدد الرؤساء
الملكية	الاستبدادية	رئيس واحد
الارسطقراطية	الاوليغاركية (حكم القلة الغنية او القوية)	بضعة رؤساء
الحكم الدستوري (πολιτεία)	الديمقراطية (حكم الشعب او الغوغاء)	الجمهور

ومع ان هذه القسمة تقوم على اساس العدد ، الا ان الفروق الرئيسية بين حكومة واخرى عند ارسطو ، تتصل بطبيعة الطبقة الحاكمة

فيها وبمبدأ انتخاب اصحاب السلطة فيها . فالاوليغاركية عبارة عن حكم القلة الغنية ، فكانت الثروة هي المبدأ الذي ينتخب الرؤساء والحكام بحسبه فيها، بينا الارسطقراطية عبارة عن حكم القلة الفاضلة، التي تمتاز عن سائر ابناء الدولة بشمائلها الخلقية . اما في الديمقراطية فلا ينظر الا الى العدد ــ فتكون الديمقراطية اذن عبارة عن حكم جمهور الشعب ، دون تمييز ، بينا ينظر في النظام الدستوري (البوليطيا) الى كلا الثروة والعدد، فيكون هذا النظام اذن خليطاً من الاوليغاركية والديمقراطية . وهذان الشكلان هما الاصل الذي تتفرع عنه سائر الاشكال الاخرى: فالارسطقراطية هي ضرب من الاوليغاركية ،بمعناها الاصلي، اي حكم الاقلية . والديمقراطية ضرب من النظام الدستوري، لا يختلف عنه الا في مدى العدالة التي تقرها . ومع ان ارسطو يميل بناء على المذهب الذي اعتمده في تقسم الحكومات الى صالحة وفاسدة، الى اعتبار هذين الشكلين (اي الاوليغاركية والديمقراطية) من الاشكال الفاسدة، الا انه يعتبرهما من الاشكال الطبيعية التي تتفق مع واقع الحال في الكثير من البلدان . وما امتياز النظام الدستوري والارسطقراطي عنهما الا امتياز نظري .

فاذا استقر الامر للقلة الفضلى في الدولة، كان لدينا نظام من امثل نظم الحكم ، لا يفوقه الا نظام الدولة المثلى، وهو نظام مختلط يقوم على رأسه افضل ابناء الدولة ويؤازره في الحكم خيرتهم ويتمتع الجمهور فيه (اي عامة الاحرار، دون العبيد) بحقوقهم الدستورية ــ وذلك منتهى العدالة السياسية .

وشرّ اشكال الحكم عند ارسطو هو الاستبدادي ، لانه نقض للعدالة وللدستور . فهو نقض للدستور لان الطاغية المستبد لا يعنو لاي سلطة عدا سلطته ، متجاوزاً بذلك قوانين الدولة . وهو نقض للعدالة لانه يحكم جميع طبقات الشعب (الفاضل منها وغير الفاضل، الغني والفقير) دون تمييز ، لا من اجل خيرها العام،بل من اجل مصلحته الخاصة وحسب

(٤، ١٢٩٥ أ ٢٠) . اما نقيضه وهو تولي الرجل الفرد الحكم عن طريق الوراثة او الانتخاب (اي الملكية بشكليها الوراثي والانتخابي) ، فيمتاز بخضوع الحاكم فيه لسلطة القانون ، وهو دعامة العدالة في الدولة ، لانه لا يتأثر بعوامل الشهوة او الغرض او المصلحة، شيمة الافراد . والقانون ، في جوهره ، عبارة عن العدالة القاضية بان تحترم الفروق الاساسية بين ابناء المجتمع وطبقاته ، فيكون للاكفاء فيه مثل حقوق الاكفاء ولغير الاكفاء خلاف هذه الحقوق (٣، ١٢٨٧ أ ١٣ الخ) .

فاذا اتفق ان قام في الدولة رجل واحد اجتمعت فيه جميع الخصال الفاضلة ، وفاق جميع اقرانه فضيلة وحكمة ، كان من حقه ان يحكم عليهم دون منازع ، وكان من واجبهم ان يطيعوه دون تململ . ولكن هيهات ان تتوفر هذه الشروط في بشري وان نظفر بمثل هذا الشكل الامثل من اشكال الحكم ! (٣، ١٢٨٤ ب ٢٠ الخ) .

ومع ذلك فلارسطو على الملكية هذه عدة مآخذ : منها ان الدولة هي جمهور الناس، والناس ادرى بما هو خير لهم من رجل واحد، مهما بلغ من حكمته وعدله. وهم كذلك ابعد عن الفساد او الهوس او الغضب من الرجل الواحد ، مثلهم في ذلك مثل الماء الذي لا يفسد قدر كبير منه بمثل السهولة التي يفسد بها قدر صغير . ومنها ان الملكية لا تتفق مع طبيعة شعب تساوى ابناؤه في الفضيلة او كادوا — وهو ما نشاهده من امر الشعوب الراقية ، اذ ان المرء يكره الاثيار لاقرانه او نظرائه ، بينا يرضخ لسلطة المتقدمين عليه بيسر . ومنها اخيراً ان من طبيعة هذا النظام الامثل ان يتطرق اليه الفساد ببالغ السرعة ، بناء على المبدأ القائل: ان شر الفساد فساد الافضل (corruptio optimi pessima) .

٢ – الدولة المثلى

قبل ان نتطرق الى مذهب ارسطو في الدولة المثلى ، دعنا نشر الى اهم مآخذه على اقوال الفلاسفة الذين تقدموه في هذا الباب ، ولا سيما أفلاطون . فهو يأخذ على افلاطون دعوته الى شيوعية الاولاد والنساء والثروة ، كوسيلة لتحقيق الوحدة التامة في الجمهورية . فأفلاطون يخطئ في فهم طبيعة الدولة ، عنده ، حين يأمر بهذه الشيوعية . لان الدولة ينبغي ان تكون كلا متماسكاً لا وحدة جوفاء . فاذا شاعت الزوجات والاولاد في الدولة لم تحقق الوحدة التي نطلبها ضرورة ، وكذلك قل في شيوع الملكية . فقد تصبح الوحدة التي ننشدها حينذاك اصعب منالاً ، اولاً : لان من يعمل كادحاً ولا يصيب الا مثل من لا يعمل على غراره ، لا بد ان تتحرك روح النقمة في صدره ، وهكذا يحل الخصام محل الوئام الذي ننشده من وراء تلك الوحدة . ثانياً : لان الملكية المشتركة كثيراً ما تؤدي الى انشقاق بين الشركاء ، كما هو معروف . ثالثاً : لان ارتفاع الملكية الخاصة يؤدي حتما الى ارتفاع عدد من الفضائل التي لا يمكن ممارستها الا في ظلها : كالكرم والاحسان ومد يد المساعدة الى الاصدقاء في الشدة الخ .

الا ان غرض افلاطون في الدعوة الى الشيوعية ، وهو اقرار العدالة في الدولة ، غرض نبيل . ولكن لا يلزم عنه ضرورة ان تكون الاملاك شائعة بين سائر المواطنين ، بل من الخير ان تكون ملكية الاراضي خاصة ، في حين يبذل جناها او محصولها لابناء الدولة جميعاً ، ويكون مشتركاً بينهم . وبذلك نتحاشى الخطر الذي اشرنا اليه والذي ينجم عن تشابك مصالح الشركاء . اما الشرط الضروري لقيام هذه الحال فهو انتشار روح الصداقة والالفة بين سائر ابناء الوطن الواحد ، واستئصال شأفة الاثرة التي فطر الناس عليها ؛ وذلك من اهم الواجبات المترتبة على الشارع .

هذه بعض نواحي الجانب السلبي من نظرية ارسطو في الدولة المثلى ، وهو في مجمله رد على افلاطون وسقراط ومن لف لفهما . اما الجانب

الايجابي فيدور على تقرير خير الدولة الاسمى، وبناء عليه تعيين نظام الحكم الامثل في الدولة المثلى . وقد رأينا في الاخلاق ان خير الفرد منوط بالفضيلة وبالرخاء المادي غير المفرط ، الذي ييسر لصاحبه حياة الفضيلة . وذلك شأن الدولة ايضاً ، التي تشبه الفرد في هذا الباب . فينبغي ان تهدف الدولة الى الفضيلة اولا ،والى قدر من الرخاء او اليسار الضروري لحياة الفضيلة وحسب ، ثانياً . اما السيطرة على الاقران فليست شرطاً من شروط سعادة الدولة او من مقومات الدولة المثلى ، كما يزعم بعضهم . ومع ان عدداً من الشعوب تمجد القوة وتحث بنيها على طلبها ، الا ان المفكر المصيب لا بد ان يستهجن زعم القائلين : «ان غرض السياسي إن هو البحث عن الوسائل التي تيسر له السيطرة على الآخرين والاستبداد بهم ، شاؤوا ام ابوا» (٧، ١٣٢٤ ب ٢٥) . فكيف يعقل ان يكون الخروج على القانون او انتهاك حرمته من مهام السياسي او المشترع الاصيلة ؟ وبيّن ان السلطة التي لا ترتكز على العدالة هي بمثابة خروج على القانون ، فاستحال ان تكون غرض السياسي او المشترع الحكيم . فعامة الناس يكرهون العسف والاستبداد، حين يلحق بهم اذى من جرائهما ، ومع ذلك فهم لا يتورعون عن الاستبداد بمن عداهم ، اذا استطاعوا ، وعن اعتبار غرض السياسي تيسير هذا الاستبداد وهذا العسف — وهو غاية التناقض . ومع ان الحرب والغلبة من المطالب النبيلة ، الا انهما ليستا الغاية القصوى والمقصد الاسنى ، بل هما وسيلتان وحسب . وعلى المشترع الفاضل ان يتحرى اقرب السبل المؤدية الى الحياة الفاضلة والى بلوغ السعادة التي ينشدها البشر جميعاً . وهـذه السعادة تقوم ، كما رأينا ، آخر الامر ، على حياة التأمل التي يحاكي الانسان من جرائها الله ، لا على اليسار او على الجاه .

بعد هذا التمهيد ينطلق ارسطو الى تعيين شكل الدولة المثلى ومقوماتها. وأول هذه المقومات التي يجب ان ننتبه اليها في بحثنا عن تلك الدولة السكان. فينبغي ان نفحص عن عدد السكان وعن اخلاقهم . فهل تتوقف سعادة

الدولة على عدد سكانها ام على قدرتها على القيام بالاعباء الموكولة اليها كما ينبغي؟ وواضح ان كثرة السكان وحدها ليست مقياس سعادة الدولة . فقد يكثر العبيد او الغرباء في الدولة ، ويقل الاحرار الذين تتوقف سعادة الدولة عليهم بالمرتبة الاولى . ثم ان الدولة الضخمة قلما يتيسر حكمها كما ينبغي ، فلم تكن ضخامتها من المحاسن بل من المساوئ؛ ومع ذلك فاذا كان عدد سكان الدولة ضئيلاً جداً ، لم يكن بوسعها الاكتفاء بذاتها — وهو من شروط الدولة الفاضلة . فالقاعدة العامة عند ارسطو اذن : انه ينبغي للدولة ان تكون من الضخامة بحيث تستطيع الاكتفاء بذاتها ، ومن الصغر بحيث يتيسر حكمها على الوجه الافضل (٧، ١٣٢٦ ب) .

وهذه القاعدة عينها تصدق على مساحة الدولة ، التي ينبغي ان تكون من الاتساع بحيث تفي بحاجات اهلها ، دون افراط او تفريط ؛ وان تكون الى ذلك ، ذات منعة ، بحيث يمتنع على الاعداء فتحها بسهولة ؛ وان تكون سهلة المداخل والمخارج لساكنيها ؛ وان تكون واقعة على مقربة من البحر ، دون ان تبعد كثيراً عن البر . ولكي تدرأ عنها خطر العدوان الخارجي ، ينبغي لمثل هذه الدولة البحرية ان تملك اسطولا قوياً .

اما خلق الشعب فينبغي ان يجمع بين شجاعة ابناء المناطق الباردة وذكاء ابناء المناطق الحارة ، شيمة الشعب الهليني الذي يتوسط بين الاوروبيين والاسيويين ، والذي يجمع بين هاتين الخصلتين . لذلك كان هذا الشعب حراً دوماً ، وكان نظام الحكم فيه خير نظام . «ولو تسنى له ان يتحد في دولة واحدة لاستطاع ان يسيطر على العالم كله» (٧، ١٣٢٧ ب ٣٢) . ولاخلاق الشعوب اهمية كبرى في تقرير شكل الحكم الصالح لها . لان من طبيعة البشر ان ينشدوا السعادة من ابواب مختلفة وعلى وجوه مختلفة ، لذلك اختلفت سبل العيش وتفاوتت نظم الحكم بين بلد وآخر . والشعب الواحد ينقسم الى طبقات مختلفة ، تتفاوت المهام الموكولة اليها في الدولة . فينبغي ان يكون في الدولة المثلى طبقتان : طبقة الاحرار أو طبقة المواطنين ، يضاف اليها طبقة الصناع او العمال ؛ وان

تنقسم طبقة الاحرار الى طبقة الجنود وطبقة المشيرين (او الهيئة الاستشارية) وطبقة الكهنة . وهذه الطبقات تتصل اتصالا وثيقاً واحدتها بالاخرى ، فوجب ان يعهد لنفس الافراد بتولي كل من هذه المهام بالتواتر : فيكونون جنوداً ابان الشباب ، ومشيرين ابان الكهولة ، وكهنة ابان الشيخوخة .

ورغم مآخذ ارسطو على الشيوعية التي يدعو اليها افلاطون ، كما رأينا ، فهو يرى أن لجميع ابناء الشعب الحق بالحياة ، فوجب ان يكون نتاج الارض مبذولاً لهم جميعاً ، وان يبنى ذلك على الاتفاق والتفاهم بينهم ، وان تكون الموائد العامة موفورة للجميع وان تقتسم نفقات الطقوس الدينية . ولتحقيق هذه الاغراض يرى ارسطو ان تقسم الارض قسمين : قسم عام او مشترك يرصد ريعه من اجل النفقات المشار اليها ، اي نفقات الموائد العامة والطقوس ، وقسم خاص يملكه المواطنون (الاحرار) ملكية خاصة .

لن نستطرد في بسط سائر الخواص التفصيلية التي يعتبرها ارسطو من مقومات الدولة المثلى او شروطها ، اذ يكفي ان نلم بالمبادئ العامة التي يعتمدها في تحديد تلك الدولة . فاجدر بنا الآن ان نعرض لشكل الحكم الذي يرتئيه وللعلاقة بين الحاكم والمحكوم في الدولة المثلى عنده .

تلعب التربية في هذه الدولة دوراً هاماً ، لا يقل عن الدور الذي تلعبه في جمهورية افلاطون . وغرض التربية الاخير ، عنده ، هو الانسجام بين الطبع والعادة والعقل . وهذا الانسجام احدى المهام الكبرى الملقاة على عاتق المشترع في الدولة . ولما كان المجتمع يتألف من طبقات عدة ، كما رأينا ، وكانت هذه الطبقات تنحل اخر الامر الى اثنتين : الحاكمة والمحكومة ، كانت تربية المواطنين منوطة بالصلة المثلى بينهما . وأول ما يلاحظه ارسطو هو ان هذه الصلة ليست ثابتة اصلاً : فلو كتب لفئة من الناس أن تتفوق على سائرها تفوقاً لا مراء فيه (كما تتفوق الآلهة على البشر) لكانت السيادة حقاً من حقوقها الطبيعية ، وكانت الطاعة فريضة على كل من عداها . ولكن هيهات ان نقع على مثل هذا التفوق

الساطع بين البشر !! فوجب اذن ان يتاح لكل فرد فرصة التناوب على الحكم . « فالعدالة تقوم على معاملة الاكفاء على قدم المساواة ، ولا تثبت دعائم حكومة لا ترتكز على العدالة» (٧، ١٣٣٢ ب ٢٨) . ومع ان ارسطو لا ينبئنا بصراحة هنا عن نظام الحكم الامثل في الدولة ، بل يكتفي بايراد هذه المبادئ العامة التي ينبغي ان تعتمد في تعيينه ، الا انه من الواضح ان النظام الدستوري ، (او الديمقراطية الصحيحة) التي يشترك فيها جميع المواطنين بالحكم ، هو النظام الامثل عنده ، في معظم الاحوال والظروف . وهذا التقييد ضروري لادراك منهج ارسطو التجريبي في المباحث السياسية : فهو لا يطلق الاحكام فيها قط ، بل يقتصر على ما يتفق مع طبيعة الموضوع منها ، يقيناً منه ان نظم الحكم ليست نماذج ازلية كاملة تقوم بذاتها ، بل وسائل بشرية لتحقيق اقصى الخير في سلسلة من الظروف المعطاة . ومن هذه الظروف طبيعة الشعب الذي تتألف الدولة منه ، ومدى التفاوت بين طبقاته ، ومدى تفوق فئة او فرد فيه على سائر اقرانه . اذ متى ثبت تفوق تلك الفئة او ذلك الفرد قطعاً ، بات اسناد الرئاسة اليهما ضرورة حتمية . ولكن ذلك صعب المنال لتساوي الجمهور في الخصال والمواهب عامة . ورئاسة الافضلين هذه هي ، الى ذلك ، اخطر الرئاسات : لأن شر الفساد ، كما مر ، فساد الافضل .

مختارات

ملاحظة : ترجمت جميع هذه النصوص عن اليونانية . وقد اعتمدنا طبعة بيكير Bekker المشهورة في ترجمتها . وتشير الارقام التي في الهامش الى ترقيم بيكير .

في الكلام المفرد والمركب

١ . دعنا نبسط أولاً ما هو الاسم وما هو الفعل، ثم نتطرق بعد ذلك (١٦ أ) الى ما هو النفي والاثبات وما هو الحكم وما هو القول . فنقول: إن الالفاظ المحكية رموز او اشارات للانفعالات النفسية ؛ أما الألفاظ المكتوبة فرموز للالفاظ المحكية. وكما أن اللغة المكتوبة تختلف باختلاف الشعوب، فكذلك اللغة المحكية . إلا أن الانفعالات النفسية التي ترمز اليها تلك الألفاظ أصلاً فلا اختلاف فيها ، وكذلك ما كان بمثابة الأمثلة عليها . وقد عرضت لهذه المسائل في مقالتي في «النفس» ، اذ هي من شأن مبحث آخر . وكما لا تحتمل بعض المعقولات في النفس التصديق والتكذيب في بعض الأحوال ، بينا يحتمل بعضها الآخر أحدهما ضرورة، فكذلك الحال في اللفظ المحكي. وذلك أن التصديق والتكذيب متصلان بالتركيب والتفصيل . فالاسم والفعل يشبهان المعقول من غير تركيب او تفصيل . مثال ذلك: انسان وابيض ، اذا لم يضف اليها شيء ؛ فليسا هما بعد صادقين او كاذبين، إلا انهما يدلان على ما يشار اليه بها (من معان) . كذلك لفظة عنز ـ أيّل[1] تدل على الشيء ، إلا أنها لا تحتمل التصديق او التكذيب، ما لم تسند اليها الوجود او عدم الوجود اطلاقاً او بزمان .

٢ . الاسم هو لفظ مفرد يدل على معنى ما بالاصطلاح، لا يشار فيه الى زمان ، إلا ان اي جزء من اجزائه لا يفيد معنى على انفراد . ففي لفظة «قالبوس» ، لا تعني لفظة «ابوس» بمفردها شيئاً ، كما تعني في قولنا: « قالوس ابوس » ، (اي فرس فاره)[2] . وليست حال الاسماء البسيطة

---

١) لفظ ناجم عن تركيب عنز وأيل ، يقصد به حيوان خرافي لا وجود له .

٢) « قالبوس » اسم علم يحكي لفظاً العبارة المركبة من « قالوس» ومعناه جميل او

كحال الاسماء المركبة . ففي الاسماء البسيطة لا تعني الاجزاء شيئاً ، بينا في الاسماء المركبة قد يرادبها شيء ، ولكن ليس على انفراد . مثال ذلك : لا تعني لفظة مركب بمفردها ، في « مركب قرصان » شيئاً .

وأما قولنا بالاصطلاح ، فمن قبيل أن اللفظ ليس اسماً من الاسماء بالطبع ، إلا اذا صار رمزاً لاسم . فان الاصوات التي لا تكتب ، كأصوات الحيوانات مثلا ، قد تعني شيئاً ، إلا أنها ليست اسماء .

وأما قولنا الانسان ، فليس اسماً . وليس له اسم موضوع قد يطلق عليه ، وذلك انه ليس بقول موجب او سالب . فلندعه الاسم غير المعين ، لاننا نطلقه على عدة أشياء ، موجودة وغير موجودة .

(١٦ ب) كذلك احوال الاسماء المعربة[١] ليست أسماء ، بل هي احوال للاسم ، ولا يختلف حد هذه الاسماء باختلاف أحوالها . فاذا أضيف اليها الفعل كان او يكون او سيكون لم تصبح صادقة او كاذبة ، وأما الاسم فيصبح دائماً . مثلاً : كان « من فيلون » او لم يكن . فليس هذا القول صادقاً او كاذباً .

٣ . والفعل كلام مفيد يدل على حدث ، وليس لأي جزء من اجزائه معنى قط . وهو يدل أبداً على معنى يسند الى شيء ما . وأعني بقولي : يدل على حدث ما يلي : الصحة مثلا اسم ، أما «يصح» ففعل ، اذ هو يدل على أن الصحة حاصلة الآن ، على وجه التخصيص . فالفعل يدل أبداً على ما يقال على شيء ما : اي ما يسند الى الموضوع او يوجد فيه ...

وتجري الأفعال بحد ذاتها (اذا قيلت على انفراد) مجرى الاسماء ، فتدل على شيء . وذلك أن القائل لها يلتزم السكون في الذهن ، والسامع يقتنع لدى سماعها . إلا أنها لا تدل بعد على أن الشيء موجود او غير موجود . وحتى يكون ، ولا يكون ، لا تدل إلا على الفعل (الحاصل) ، ما

فاره باليونانية ، « وابوس » (او بالأحرى هيبوس) ومعناه الحصان او الفرس .

١) في الاصل : « من فيلون والى فيلون وما أشبه » .

لم يضف اليها شيء آخر . فهي لا تدل على شيء خاص بذاتها ، بل على شيء من التركيب الذي لا سبيل الى فهمه دون الاشياء المركبة .

٤ . القول (λόγος) كلام مفيد قد يدل الجزء من أجزائـــه على معنى ما ، على انفراد ، من حيث هو لفظ ، لا من حيث هو نفي او اثبات . وأعني مثلا أن قولنا انسان يدل على شيء ، ولكن لا من حيث هو موجود او غير موجود ، وهو يصبح نفياً او اثباتاً اذا أضيف اليه شيء آخر . أما المقطع الواحد من لفظة انسان ، فلا يدل على شيء . وكذلك لا يدل مقطع « أر » في لفظة فأر على شيء ، بل هو لفظ محكي وحسب . وأما في الاسماء المركبة فقد رأينا أن الجزء او المقطع ذو دلالة .

ومع أن كل قول من الاقوال ذو دلالة ، لا من حيث هو أداة او وسيلة ، بل من حيث الاصطلاح ، كما قدمنا ، فليس كل قول عبارة جازمة ، بل ما كان يحتمل التكذيب والتصديق منه فقط . وليست تلك حال سائر الأقوال : فالدعاء مثلاً لا يحتمل تكذيباً او تصديقاً . ولسنا نتناول هذه الأقوال بالبحث هنا ، اذ أن النظر فيها أولى بفن الخطابة او الشعر . وغرضنا الآن النظر في الأقوال الجازمة ...

٦ . الاثبات هو الحكم بشيء على شيء آخر ، والنفي هو الحكم بانتفاء شيء عن شيء آخر . ولما كان من الممكن الحكم على ما هو موجود أنه غير (١٧ أ) موجود ، وعلى غير الموجود أنه موجود وعلى الموجود أنه موجود ، وغير الموجود أنه غير موجود ، وذلك في زمان خارج عن الزمان الحاضر ، فكل مـــا يثبته المرء يمكن نفيه ، وكل ما ينفيه يمكن اثباته . فيتضح من ذلك أن كل حكم موجب يقابله حكم سالب ، وكل حكم سالب يقابله حكم موجب . فيكون التناقض عبارة عن اثبات المتقابلين او نفيهما . وأعني بالمتقابل أن يقابل الشيء بعينه الشيء بعينه ، لا على سبيل الالتباس ؛ وينبغي الانتباه لذلك وما شابهه من أمور ، نظراً للشبهات التي يثيرها المغالطون .

(كتاب العبارة – « بري هرميناس »
– الفصول ١، ٢، ٣، ٤، ٦)

في المنهج العلمي

(٦٣٩ أ) ١ . يبدو أن ثمت منهجين للبحث في اي باب من أبواب النظر او الاستطلاع ، الرفيع منها والوضيع . فإما أن يحصل للباحث ما قد يدعى معرفة علمية بموضوع ما ، وإما أن يلم به الماماً عاماً ؛ وعندها يصبح قادراً على الفصل بحذق في اي الاقوال المبسوطة ، أصحيح هو أم غير صحيح. وهذا بالفعل هو ما نعني بالرجل المتأدب او ذي الثقافة العامة ـ اذ أن ثقافته عبارة عن القدرة على ذلك. فنحن نعتبر أنه يحصل للمرء ذاك القدرة على اصدار الأحكام على سائر الأشياء ، في تلك الحال ، بينا لا تتناول قدرته تلك في الحال الثانية إلا تمحيص بعض المواضيع الخاصة ، اذ من الممكن طبعاً أن تحصل لنا هذه القدرة في حقل جزئي وحسب .

فبيّن اذن انه ينبغي أن يكون لدينا في العلم الطبيعي بعض القواعد للتحقق من صحة منهج البحث ، بغض النظر عما اذا كانت الأقوال التي يدور عليها البحث صحيحة أم لا . أعني مثلاً : أن علينا الاختيار بين أن نأخذ كل نوع بمفرده ، كالانسان والأسد والثور وما شاكل ونخصص القول فيه ، وبين أن نأخذ اللواحق المشتركة بينها جميعاً ، من جراء خاصية مشتركة بينها . وذلك أن عدداً من اللواحق التي تخص عدداً من الأجناس المختلفة فيما بينها واحدة بعينها ، كالنوم والتنفس والنمو والتلاشي والموت وسائر الانفعالات والأحوال المماثلة . والكلام في هذه المسألة غامض وغير مستقيم بعد . إلا أنه من البين اننا اذا تناولناها واحداً واحداً اضطررنا الى تكرار الكثير منها عدة مرار : اذ أن كلامن الخواص التي ذكرت قد تسند الى الفرس او الكلب او الرجل . فاذا اخذنا لواحق كل نوع منها اضطررنا الى الاشارة الى كل منها مراراً عدة ، اذا كانت من لواحق مختلف أنواع

الحيوان ولم تكن مختلفة فيما بينها . وكذلك قد يتفق أن يكون ثمت لواحق (٦٣٩ ب) أخرى تختلف اختلافاً نوعياً ، وان كانت تقع تحت مقولة واحدة . مثال ذلك حركة الحيوان التي يبدو أن لها اقساماً عدة تختلف فيما بينها بالنوع ، كالطيران والسباحة والمشي والزحف الخ.

فينبغي اذن أن لا نغفل أمر البت في منهج البحث العلمي ، فنقرر ما اذا كنا نريد الفحص عن الخواص العامة للجنس أولا ثم التطرق الى الخواص النوعية ثانياً ، أم نبدأ بالخواص النوعية تلك . وهذا أمر لم يبت فيه بعد ، كما لم يبت في ما اذا كان ينبغي للعالم الطبيعي أن يقتدي بالعالم الرياضي في مباحثه الفلكية : اي أن ينظر أولا في الظواهر التي تخص الحيوان وفي اجزاء كل منها ، ثم يتطرق بعد ذلك الى ذكر الاسباب التي أدت اليها ، أم أن يختار منهجاً آخر للبحث؟ أضف الى ذلك أننا نشاهد أن عدداً من الاسباب تؤدي الى حدوث الموجود الطبيعي. فثمت السبب الغائي والسبب الذي هو مبدأ للحركة (اي الفاعل) . فوجب أن نعين الأول والثاني. ويبيّن أن الأول هو السبب الذي يعرف بالغائي (او ما من أجله الشيء) ، اذ هو ماهية الشيء ، والماهية هي مبدأ ما يتكون بالطبيعة او بالصناعة على السواء. ألسنا نشاهد أن الطبيب والبنّاء يضعان نصب اعينهما شيئاً ما يدرك بالعقل هو الصحة ، او يدرك بالحس هو البناء ؛ وبناء عليه ينبئانك بماهية ما يصنع كل منهما وأسبابه ولِمَ ينبغي أن يصنع على هذا الوجه او ذاك ؟ والسبب الغائي يوجد في افعال الطبيعة اكثر مما يوجد في افعال الصناعة ، وكذلك الجمال او الاتساق .

ولا توجد الضرورة في جميع افعال الطبيعة على وجه واحد . وعامة الفلاسفة انما يحاولون رد اقوالهم الى الضرورة ؛ إلا انهم يغفلون التمييز بين معاني الضرورة المختلفة . فثمت الضرورة المطلقة التي تخص الموجودات الأزلية وثمت الضرورة الشرطية التي تخص جميع الموجودات الحادثة وجميع مصنوعات الانسان ، كالبيوت وما شاكل . فمن الضروري مثلاً أن توجد مادة من نوع ما لكي يتسنى لبيت ما أو لأي شيء آخر أن يحدث ، اذ

ينبغي أن يحدث شيءٌ ما ثم يتحرك أولا ثم يعقبه شيءٌ آخر وهكذا دواليك حتى نبلغ الغاية او ما من اجله يحدث شيءٌ ما ويوجد . وتلك حال الأشياء التي تحـــدث بالطبع ايضاً . ومع ذلك فنهج البحث ونوع الضرورة (٦٤٠ أ) التي نقع عليها في العلوم الطبيعية والعلوم النظرية مختلفان (وقد تطرقنا الى ذلك في موضع آخر من كتبنا)[١] . فمبدأ العلوم النظرية ما هو كائن ، أما مبدأ العلوم الطبيعية فما سوف يكون . فما دام شيءٌ ما على وشك الحدوث (كالصحة والانسان) من نوع ما ، فمن الضروري أن يوجد شيءٌ آخر بعينه او يحدث ، لا لأن هذا الشيءُ موجود الآن او قد يوجد فيما بعد . فوجب ضرورة أن يوجد ذلك الشيءُ (اي الصحة او الانسان) الآن او فيما بعد . اذ ليس من الممكن الاسترسال في طلب الضرورة حتى نبلغ الأزل ، في هذا الضرب من التدليل ، كأن يقال : ما دام شيءٌ ما موجوداً ، فكذلك شيءٌ آخر يفترضه وهكذا . (وقد تطرقت الى ذلك في موضع آخر من كتبي[٢] ، حيث أثبت أين يوجد كل ضرب من ضروب الضرورة واي الأحكام الضرورية قابل للقلب منطقياً وعلة ذلك .

كذلك ينبغي أن لا نغفل المسألة التي اهتم بها قدماء الفلاسفة : اعني مسألة تولد الحيوان من جهة ، والحال التي هو عليها الآن من جهة أخرى . وواضح ان الفرق بين هاتين الطريقتين شاسع . فينبغي أن نبدأ (كما قلنا أعلاه) بالظواهر التي نشاهدها في كل جنس من الاجناس ثم نتطرق بعد ذلك الى أسبابها . وهو ما يصح على الحدوث او التولد ايضاً . وحتى في صناعة البناء يحدث البيت على وجه ما ، لأن صورة البناء من نوع ما . اذ أن الحدوث هو من أجل الموجود ، وليس الموجود من أجل الحدوث . لذلك يخطئُ انبذقليس حين يقول إن الكثير من خصائص الحيوان تنشأ عرضاً لدى تولده ، كما يقول في فقرات الظهر انها تحدث « حين يلتوي الجنين فتنكسر سلسلة الظهر » . فهو لم يفقه انه ينبغي للمني الذي يحدث

---

١) اي ما بعد الطبيعة ، ١٠٢٥ ب الخ . حيث يقسم أرسطو العلوم الى ثلاثة أقسام نظرية وعملية وانتاجية ، كما مر في عرضنا ص ٢١ .

٢) راجع كتاب الكون والفساد ، ٣٣٧ ب ٢٥ الخ .

عنه الحيوان أن تكون له تلك القابلية (او القوة)، وأن يكون موجوداً أولا، ليس في الماهية فقط، بل في الزمان ايضاً. فالانسان يتولد عن انسان آخر، لذلك كان تولده على وجه ما من جراء الأب. (وكذلك الحال في الاشياء التي يبدو أنها تحدث بالاتفاق او الصدفة والاشياء المصنوعة كذلك. فبعض الاشياء التي تحدث بالاتفاق تحاكي الاشياء المصنوعة، مثال ذلك الصحة. أما الاشياء التي يوجد فاعلها أولا، كفنّ نحت التماثيل فهي لا تحدث بالاتفاق. فالفن هو ماهية المصنوع او صورته، وليس مادته. وتلك حال ما ينجم عن غير تصميم ايضاً، فهو يتولد على نفس الوجه الذي تتولد عليه المصنوعات). لذلك كان من الأفضل أن يقال: لما كانت ماهية الانسان ما هي، كان له تلك الأجزاء، اذ يستحيل أن يوجد الانسان من دونها. فاذا لم يصح ذلك فالأقرب اليه هو أن وجود الانسان مستحيل على وجه آخر قط، او أنه من الأولى أن يتولد الانسان على هذا الوجه. فيلزم عن ذلك أنه لما كان الانسان هكذا، فمن الضروري (٦٤٠ ب) أن يتولد على هذا الوجه؛ وتلك علة حدوث جزء ما من اجزائه أولا، فالجزء الآخر ثانياً وهكذا. وعليه قس سائر الموجودات التي تتولد بالطبع.

أما القدماء الذين كانوا أول من تفلسف في الطبيعة، فقد تفرغوا للبحث عن المبدأ او السبب المادي للأشياء، وكيف هو، وكيف يحدث الكل (اي الكون) عنه، وما الذي يولد حركته (أهو الغلبة أم المحبة أم العقل أم الاتفاق[١] ؟)؛ وافترضوا الى ذلك، أن الهيولى التي تنجم عنها الأشياء هي ذات طبيعة ما بالضرورة: كالنار التي تتصف بالحرارة والخفة والتراب الذي يتصف بالبرودة والثقل. وهذا هو، على كل حال، تأويلهم لحدوث الكون. وعلى هذا المنوال نسجوا في تأويلهم لنشوء الحيوان والنبات. فقالوا ان المعدة وكل وعاء من أوعية الغذاء او الفضلات تنشأ عن انصباب الماء في الجسم، وان المنخارين ينشآن عن ولوج النفس الى الجسم بعنف.

---

١) الاشارة الى انبادقليس وانا كساغوراس وديمقريطس من قدماء اليونان الذين عزوا صيرورة الأشياء الى هذه الاسباب المحركة او الفاعلة.

فالهواء والماء هما مادة الجسم اذن . فهم قد ذهبوا جميعاً الى أن الطبيعة تتركب من مثل هذه الاجسام (البسيطة)[١] .

فاذا كان الانسان والحيوان واجزاؤهما هما من الموجودات الطبيعية ، فينبغي الفحص عن اللحم والعظم والدم وسائر الاجزاء المتشابهة ، وكذلك عن الاجزاء غير المتشابهة[٢] — كالوجه واليد والرجل ؛ وعن اتصاف كل منها بصفتها الخاصة وعن اي قوة يحدث ذلك . وليس يفي بالغرض أن نشير الى المادة التي تتولد منها فقط — سواء أكانت ناراً أم تراباً . فاذا تحدثنا عن سرير او ما أشبه ، وجب ان نحدد صورته لا مادته (سواء أكانت نحاساً أم خشباً) ، (فاذا تطرقنا الى المادة) فمادة المركب بجملته . وذلك ان السرير هو صورة ما في مادة ما ، او مادة ما ذات صورة ما . وينبغي كذلك الاشارة الى شكله والى نوع صورته ، اذ أن الطبيعة الصورية أهم من الطبيعة المادية ...

(٦٤١ أ) وقد تكون صورة الحيوان نفساً او جزءاً من أجزاء النفس او شيئاً يفتقر الى النفس . فاذا فارقته النفس لم يعد حيواناً ، ولم يبق أيّ جزء من اجزائه كما كان ، باستثناء شكله ، كما جرى للحيوانات التي تحولت الى حجارة في الاسطورة المعروفة . فاذا كان ذلك كذلك حقاً ، كان مـــن واجب العالم الطبيعي ان يفحص عن النفس ويتحرى عنها ، لا بجملتها ، بل عن الجزء الذي يجعل الحيوان حيواناً ؛ ثم يثبت ما هي النفس او ما هو ذلك الجزء من اجزاء النفس . وبعد أن يثبت ما هو جوهرها ، ينبغي أن يفحص عن اللواحق التي تلحق بها ، لا سيا وان لفظة الطبيعة تعني شيئين : فاما أن تعني المادة أو تعني الماهية (وهذه بدورها تعني كلا السبب المحرك والغاية) . وهذا هو المعنى الذي تسند النفس او اي جزء من اجزائها بحسبه الى الحيوان . لذلك كان أجدر بالناظر في العلم الطبيعي أن يبحث في النفس من أن يبحث في المادة ، ما دامت النفس هي ما تصبح المادة

١) اي العناصر الأربعة .

٢) اي عن الخلايا والاعضاء .

بحسبه « طبيعة » الحيوان ، كما يصبح الخشب سريراً او كرسياً (بحسب الصورة) ، بعد أن لم يكن إلا بالقوة .

وبناء عليه فقد يسأل سائل: أمن واجب العالم الطبيعي أن يفحص عن النفس بجملتها أم عن جزء من أجزائها ؛ فاذا كان عليه الفحص عنها بجملتها ، لم يكن ثمت علم آخر الى جانب العلم الطبيعي. فادراك المعقولات (٦٤١ ب) يصبح اذ ذاك من اختصاص العلم الطبيعي ؛ اذ أن الادراك وموضوعه من اختصاص علم واحـــد ، كما يتبين من أمر الحس والمحسوس . ومع ذلك فقد لا تكون النفس بجملتها ولا سائر اجزائها مجتمعة مبدأ للحركة ، بل قد يكون جزء ما من اجزائها (وهو الجزء الذي يخص النبات) مبدأ للنمو؛ وجزء آخر مبدأ للتغير ، هو الاحساس؛ وجزء آخر مبدأ للحركة ، وهو غير الجزء العاقل . اذ أن الحركة قد توجد لدى حيوانات أخرى عــدا الانسان ، أما الادراك فلا يوجد لدى اي منها عداه . فواضح اذن أنه ليس لزاماً علينا الفحص عن النفس بجملتها (في علم الحيوان) ، ما دامت النفس ليست « طبيعة » الحيوان ، بل جزء واحد او عدة أجزاء مــن اجزائها .

كذلك المجردات ليست من اختصاص العالم الطبيعي ، لأن كل ما تصنعه الطبيعة فلغاية ما . اذ واضح أن منزلة الفن من المصنوعات الفنية كمنزلة الطبيعة من الموجودات الطبيعية . ففي هذه الموجودات مبدأ او علة مماثلة ، مستمدة من الكون الذي يحيط بنا ، كما هي الحال في الحــار والبارد . فأجدر بنا أن نقول أن السماء تحدث عن مثل هذه العلة ايضاً (اذا فرضنا أنها حادثة) وتستمر من جرائها ، من أن نقول أن الحيوانات الفانية التي تحتويها حدثت عنها . وعلى كل حال فالنظام والتناسق في الأشياء السماوية أظهر منه في عالمنا هذا ، لأن التغير والاتفاق اقرب مما هو فان. إلا أن بعضهم يذهب الى أن جميع الحيوانات تحدث عن الطبيعة وتستمر من جرائها ، أما السماء فنتيجة للصدفة او الاتفاق ، رغم اننا لا نشاهد فيها أثراً للصدفة او عدم الانتظام . وعندما يكون ثمت غاية بينة تصبو اليها الحركة ، ما لم يعترض سبيلها شيء ، فالغاية هي سبب الحركة.

فبيّن اذن أن ثمت مبدأ من هذا النوع هو ما ندعوه « بالطبيعة » . فنحن لا نقع على اي موجود ينبثق بالاتفاق عن البذرة او المني ، بل شيء ما بعينه عن شيء ما بعينه؛ وكذلك لا تنبثق اي بذرة اتفق عن اي موجود اتفق . فذلك الموجود هو مبدأ ما ينبثق عن البذرة وهو سببها الفاعل ؛ وبالطبع يحدث هذا عن ذلك . ومع ذلك فما تضاف اليه البذرة متقدم على البذرة . لأن البذرة عبارة عن حدوث ما ، بينا الغاية هي جوهر موجود بالفعل . ولكن ما تنبثق عنه البذرة متقدم على كليها . وذلك أن البذرة تقال على معنيين : ما منه وما هو. فالبذرة (او المني) بذرة ما تحدث عنه ، كالحصان مثلاً ، وبذرة ما سيحدث عنه ، كالبغل مثلا . وهذان المعنيان مختلفان كل الاختلاف . كذلك البذرة (او المني) إن هما إلا بالقوة . والصلة بين القوة والفعل معروفة . (٦٤٢ أ)

فيكون لدينا اذن هذان السببان الاثنان: العلة الغائية والضرورة ، اذ أن الكثير من الأشياء يحدث بالضرورة. ولكن لعله من الخير أن يُسأل هنا : اي نوع من انواع الضرورة نعني؟ فالضرورة لا تعني هنا أياً من المعنيين اللذين تناولناهما في « المقالات الفلسفية »[١] . إلا أن ثمت ضرباً آخر من الضرورة يلحق بالاشياء المتكونة . مثال قولنا أن الغذاء ضروري (ولكن ليس بأي من المعنيين السابقين) ، اي أن الحيوان لا يعيش بدون غذاء . وهذه الضرورة هي في الواقع ضرورة شرطية . مثال ذلك : لكي يتسنى للفأس أن تقطع الخشب ينبغي لها ضرورة أن تكون صلبة ؛ ولكي تكون صلبة ينبغي أن تكون مصنوعة من النحاس او الحديد. والجسم آلة ، شيمة الفأس (وشأن كل جزء من أجزائه شأن الجملة في أن له غاية) . فلزم ضرورة أن يكون كذا وكذا وأن يصنع من كذا وكذا ، اذا أريد به بلوغ تلك الغاية .

فثمت اذن ضربان من الاسباب ، يجدر بنا أن نفحص عن كليهما (في العلم الطبيعي) ، او على الاقل ، أن نحاول ذلك . وبيّن أن جميع الذين

---

١) يظهر أن أرسطو يعني الضرورة المطلقة والقسرية .

تطرقوا الى البحث في الطبيعة لا يفيدوننا شيئاً عن ماهيتها . فالطبيعة أولى بأن تدعى مبدأ الهيولى (وانبذقليس نفسه في بعض المواضع ، مهتدياً بهدي الحقيقة نفسها ، يجد نفسه مدفوعاً للقول أن ماهية الشيء هي جوهره وطبيعته. فهو عندما يحدد ماهية العظم مثلا لا يقول أنه واحد من العناصر او اثنان او ثلاثة ، حتى ولا جميعها ، بل أنه حاصل اختلاط هذه العناصر . وواضح أن هذا تفسيره للحم ولكل جزء من اجزائه . أما علة تلكوء القدماء عن الأخذ بهذا النهج فهو أنه لم يكن لديهم بعد مفهوم واضح للماهية او الجوهر. وأول من تطرق الى بسط ذلك ديمقريطس ، لا لأنه اعتبره ضرورياً لدراسة العلم الطبيعي ، بل لأنه انساق اليه بحكم طبيعة الموضوع . وفي زمن سقراط أحرز البحث في المنهج بعض التقدم ، إلا أن الفلاسفة آنذاك تنكبوا عن دراسة الطبيعـــة وأقبلوا على دراسة الفضيلة العملية والعلم السياسي خاصة) .

وهاك مثلا الآن على المنهج المذكور : التنفس يحدث من جراء غاية ما ضرورة . والضرورة قد تعني ، كما رأينا ، أنه اذا كانت تلك هي الغاية لزم أن تتوفر تلك الشروط ضرورة على هذا الوجه. وقد تعني ايضاً أن الشيء هو ما هو بحكم طبيعته . فينبغي للحرارة مثلا (في التنفس) أن تخرج ثم تدخل ثانية ، حين يعترض سبيلها معترض ، وعندها ينطلق الهواء الى الداخل . وهذا ضروري ولا شك . والحرارة الداخلية تأخذ في المقاومة حين (٦٤٢ب) تدب البرودة في الجسم ، وهذا ما يؤدي الى دخول الهواء من خارج ثم الى خروجه ثانية . وهذا المثل يرينا كيف يطبق المنهج المذكور ونوع الاشياء التي ينبغي أن نبحث عن أسبابها ...

٥ . من الموجودات التي تحدث بالطبع ما ليس بكائن او فاسد من (٦٤٤ب) جهة ، وما يلحقه الكون والفساد من جهة أخرى . إلا أن اسباب النظر في تلك الموجودات العليا والآلية ليست متوفرة لدينا ، اذ أن الفحص عنها وعن كل ما نصبو الى معرفته من أمرها مما لا يقوم عليه كثير من الأدلة الحسية . أما الفاسدات ، اي النبات والحيوان ، فمعرفتها متيسرة لنا ، لقربها

منا . وبوسع كل من يهمه الأمر أن يلم بالكثير من أحوالها ، اذا تكبّد مشقة كافية . ولكل من هذين الضربين من الموجودات ميزاته . فاذا كان ادراكنا للموجودات الأزلية ضعيفاً ، فلذتنا بمعرفتها تفوق لذتنا بمعرفة كل ما في عالمنا هذا ، من جراء علو شأنها ، بمقدار ما تفوق لذتنا برؤية احبائنا ولو رؤية عابرة وجيزة رؤية الأشياء الأخرى جلية واضحة ، مهما كثرت وعظمت . ولكن لما كان بوسعنا أن نلم بالموجودات الكائنة الفاسدة (٦٤٥ أ) الماماً أدق وأوفى ، فمعرفتنا بها تمتاز على معرفة الموجودات الأزلية من وجه ما.

ولما كانت أقرب منا وألصق بطبيعتنا ، أمكن لها أن تعوض عن شرف المعرفة التي نصيبها في البحث الفلسفي عن الأمور الالهية . وقد عالجنا هذه الموجودات وبسطنا آراءنا فيها ، فلنتناول الآن طبيعة الحيوانات ، دون أن نتجاوز أياً منها ، ما أمكننا ذلك ، مهما انحط شأنه . ومع أن بعضها مما يطيب للحس مشاهدته ، فالطبيعة التي أوجدته قد وفرت لذة لا تقاس لذوي الادراك النظري والفطرة الفلسفية الذين يقدرون على معرفة الاسباب. فاذا اكتفينا بدراسة نماذج او صور لها ووجدنا في ذلك متعة ، كنا كمن يتأمل في فن الرسام او الحفار ، ولم يتح لنا التمتع بلذة دراسة مصنوعات الطبيعة نفسها ، رغم كوننا قادرين على ادراك الأسباب . وذلك منحى في غاية الغرابة . لذلك كان لزاماً علينا أن لا نعمد الى دراسة الحيوانات الدنيا دون ابتهاج ، كما لو كنا أولاداً صغاراً ، لأن في جميع الموجودات الطبيعية ما يدعو الى الدهشة والتعجب. ويروى عن هراقليطس أن بعض الغرباء أرادوا الوفود عليه . فلما أقبلوا ووجدوه في المطبخ يتدفأ بالقرب من الموقد ، ترددوا في الدخول عليه ؛ فدعاهم هراقليطس الى الدخول قائلا : « ادخلوا ولا تجزعوا ، فثمت آلهة هنا ايضاً » . وكذلك نحن ينبغي أن لا نتردد او نستحيي بل نقدم على دراسة جميع انواع الحيوان . فلكل موجود بعض الخصال الحسنة والمزايا الجميلة .

أقول الجميلة ، لأن آثار الطبيعة لا تحدث بالاتفاق بل لغرض او غاية ما . والغاية او ما من أجله يتكون الشيء او يحدث متصلة بما هو جميل.

فاذا زعم زاعم أن دراسة الحيوان مطلب خسيس، صح قوله على دراسة الانسان أيضاً. فليس من اليسير دراسة ما يتركب منه الانسان دون اشمئزاز: كدراسة الدم واللحم والعظم والشرايين وما أشبه من اجزاء الانسان. وكذلك ينبغي أن لا يخيل الينا عندما يدور البحث حول اي من هذه الاجزاء البسيطة او المركبة، أن المقصود بذلك هو المادة بحد ذاتها، بل صورة المركب العامة. مثال ذلك البناء الذي يفحص فيه عن الصورة لا عن الآجر والطين والخشب. والعلم الطبيعي من شأنه أن يفحص عن المركب او الموجود بجملته، لا عن ما يتركب منه من مواد او عناصر، لا توجد مفارقة للمركب الذي تدخل فيه.

ويترتب علينا، بناء عليه، أن نبحث أولا عن لواحق كل جنس (٦٤٥ب) من أجناس الحيوان، اي ما يلحق منها بجميع الحيوانات أصلا — ثم نتطرق من ذلك الى تحديد اسبابها. ولقد سبق أن ألمعت أن ثمت عسدة لواحق مشتركة بين الحيوانات، منها ما هو واحد أصلا (كالقدمين والريش والزعانف وما أشبهها)، ومنها ما هو مشترك على سبيل التناسب. (فمن الحيوانات مثلاً ما له رئة ومنها ما له عضو آخر يحاكي الرئة. ومن الحيوانات ما له دم ومنها ما له ما يحاكي الدم وما يلعب دور الدم في سواه من الحيوانات). وقد أشرت الى أن الكلام في كل نوع من انواع الحيوان على حدة قد يؤدي الى تكرار لا غناء فيه، اذا أردنا أن نلم بجميع لواحق الحيوانات او صفاتها. ذلك اذن مذهبنا في هذا الموضوع.

ولما كان لكل آلة غاية ما وكان لكل جزء من اجزاء الجسم غايـــة ايضاً، هي تأدية وظيفة ما، كان للجسم بجملته غاية مركبة يوجد مـــن اجلها الجسم. فالمنشار انما يوجد من اجل النشر وليس العكس، اذ أن النشر عبارة عن استخدام الآلة. فالجسم اذن يوجد من أجل النفس، بمعنى ما، واجزاء الجسد توجد من أجل تلك الوظائف التي اختصت بها. فينبغي اذن أن نصف الأفعال المشتركة، فالأفعال التي تخص جنساً من جناس الحيوان، فالتي تخص نوعاً من أنواعه. وأعني بالمشتركة تلك

الخواص التي توجد لدى سائر الحيوانات، وبالتي تخص جنساً ما تلك التي تلحق حيوانات ينجم الاختلاف بينها عن ميزة خاصة بها تنفرد بها . فالطير مثل على الجنس ذاك ، بينا الانسان مثل على النوع ، وقس عليهما كل مجموع لا اختلاف في ماهية أفراده . فيكون لدينا ثلاث خواص مشتركة : بحسب التناسب وبحسب الجنس وبحسب النوع .

واذا كانت كل وظيفة من أجل وظيفة أخرى ، فبيّن أن الاعضاء تختلف فيما بينها كما تختلف الوظائف التي وجدت من أجلها . كذلك اذا كانت احدى الوظائف سابقة للأخرى وكانت منها بمثابة الغاية ، فالجزء الجسدي الذي تخصّه سابق للجزء الذي تخصّه الوظيفة الأخرى . أضف الى ذلك وجهاً ثالثاً : وهو أن توجد الوظيفة وعضوها نتيجة لوجود وظائف واعضاء أخرى ضرورة . (واعني بالانفعالات والوظائف ما يلي : التولّد ، النمو ، الجماع ، اليقظة ، النوم ، الحركة وما أشبه مما يخص الحيوان . وأعني بالاجزاء : الأنف ، العين ، والوجه جملة الخ . وكل منها يدعى عضواً) .

فلنكتفِ بهذا القدر في بسط منهج البحث الذي سننهجه . فلنحدد الآن الأسباب : العام منها والخاص ، مبتدئين بحسب ما وضعناه أعلاه ، بما هو أول أولا .

(اجزاء الحيوان ، الكتاب الاول ، الفصلان ١ و ٥)

مَا هِيَّـةُ النَّفْسِ

١ . أما وقد فرغنا من سرد مذاهب القدماء في النفس ، فلنحاول (٤١٢ أ) مرة أخرى بسط ما هي النفس وما هو أعم حد من حدودها . ونحن ندعو الجنس من أجناس الموجودات بالجوهر ؛ ونعني به : ١) اما المادة التي ليست بحد ذاتها موجوداً ما ، ٢) واما الصورة او النوع الذي يصبح بحسبه الشيء موجوداً ما بعينه ، ٣) واما ما يتركب منها معاً . والمادة محض قوة ، أما الصورة فكمال (أنتلخيا) ؛ وهي تقال على معنيين : أحدهما يحكي المعرفة والآخر ممارستها .

ويبدو من أمر الاجسام أنها من أوائل الجواهر ، لا سيا الطبيعي منها ، لأنها مبادئ ما عداها من الجواهر . ومن الاجسام الطبيعية ما يتصف بالحياة ومنها ما لا يتصف . ونعني بالحياة القدرة على التغذي والنمو والتلاشي . فلزم عن ذلك أن كل جسم طبيعي حي جوهر ، اي جوهر من النوع المركب . ولكن لما كان جسماً من نوع ما يتصف بالحياة ، فيستحيل أن يكون الجسم هو النفس . فليس الجسم قائماً في موضوع ، بل هو بالأحرى موضوع وهيولى . فلزم ضرورة أن النفس جوهر من حيث هي صورة لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة . وهذا الجوهر هو كمال (أنتلخيا) . فهي اذن كمال مثل هذا الجسم .

والكمال يقال على معنيين : أحدهما يحكي المعرفة والآخر ممارستها . فبين اذن أنها كمال بالمعنى الأول (اي معنى المعرفة) . فكلا النوم واليقظة يتوقفان على وجود النفس : إلا أن اليقظة تشبه ممارسة المعرفة ، بينا النوم يشبه حصولها دون ممارستها . والمعرفة تتقدم في الفرد على ممارستها . لهــذا كانت النفس كمالاً أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ، اي من حيث

(٤١٢ب) هو آلي (او عضوي) . (واجزاء النبات أعضاء كذلك ، إلا أنها بسيطة جداً . فالورقة مثلاً تحفظ غلاف الثمرة وهذا بدوره يحفظ الثمرة ، والجذور تشبه الفم ، اذ كلاهما يمتص الغذاء) .

فاذا اردنا حداً عاماً يصدق على كل نفس ، كانت النفس كمالاً أول لجسم طبيعي آلي . فينبغي أن لا نبحث عما اذا كانت النفس والجسد شيئاً واحداً ، كما لا نبحث عما اذا كان الشمع والنقش شيئاً واحداً ؛ او على العموم ، عما اذا كانت مادة شيءٍ ما هي وذلك الشيءُ سيّين. فالواحد والوجود يقالان على معان عدة ، إلا أن الكمال (او الفعل) هما معناهمـــا الرئيسيان .

لقد عرّفنا النفس اذن على وجه عام؛ فهي جوهر بمعنى الماهية، اي انها ماهية جسم ما (او صورته) . فلنفرض أن آلة كالفأس كانت جسماً طبيعياً . فيكون جوهر الفأس هو ما يجعلها فأساً ، فهو من جراء ذلك نفساً . فاذا ارتفع هذا الجوهر لم تعد فأساً ، إلا باشتراك الاسم . ولكن الفأس في الواقع فأس . فالنفس ليست صورة لمثل هذا الجسم ، بل لجسم طبيعي من نوع ما ، له مبدأ حركة وسكون من ذاته . فلنطبق هذا القول على اجزاء الجسد . فلو كانت العين حيواناً ، لكان البصر نفساً لها ، اذ هذا هو مفاد جوهر العين ، بمعنى الماهية . ولكن العين مادة البصر ، فاذا انطفأ انعدمت العين ، إلا باشتراك الاسم ؛ كما نقول عين حجرية او منقوشة . فلنطلق ما صح على الجزء في سائر الجسم الحي . ذلك أن نسبة النفس الى اجزاء الجسد، هي عين نسبة الاحساس الى سائر الجسم الحي ، من حيث هو محسّ . وليس الجسم الذي انفك عن النفس مما تسند اليه قوة الحياة ، بل الجسم الذي ما يزال ذا نفس . فالبذرة والثمرة هما بالقوة جسمان من هذا النوع . وكما أن القطع من الفأس والابصار من العين هما (٤١٣أ) بمثابة الكمال لها ، فكذلك التيقظ ؛ إلا أن الكمال يقال على النفس ، كما تقال قوة العين على الابصار والآلة على اداء مهمتها . فالجسم هو ما يوجد بالقوة . ولكن كما أن العين عبارة عن كلا الحدقة وفعل الأبصار معاً ، فكذلك الحيوان عبارة عن كلا النفس والجسم معاً .

أما أن النفس ليست مفارقة للجسد ، ولا بعض اجزائها ــ اذا كان لها اجزاء ــ فأمر بيّن. فقد يكون بعض اجزائها كمالا لها . ومع ذلك فليس ثمت ما يمنع بعض الاجزاء أن توجد مفارقة ، ما دامت ليست كمالات لأي جسم قط. وليس من الواضح كذلك ما اذا كانت النفس، ككمال للجسم ، هي منه بمنزلة الملاح من السفينة[1] . فليكف هذا القدر في تعريف النفس، على وجه عام .

٢ . ولما كان ما هو جلي وبيّن، بحسب العقل، ينبثق عما هو غامض، فلنعد الكرة في محاولتنا تعريف النفس . اذ ينبغي للتعريف الصريح أن لا يدل على ما هو واقع وحسب، كما هي الحال في اكثر التعاريف، بل أن يشير الى العلة ايضاً ويوضحها . والحق ان التعاريف تشبه النتائج في الغالب. مثال ذلك: ما هو تربيع المستطيل؟ ــ هو رسم مستطيل متساوي الأضلاع . فهذا التعريف هو بمثابة بيان للنتيجة . أما اذا قيل أن تربيع المستطيل هو تعيين القاطع المشترك ، كان هذا التعريف بمثابة بيان علة المعرَّف .

فنحن نقول اذن ، بناء على الاساس الجديد لبحثنا ، أن المتنفس يختلف عن غير المتنفس بالحياة . ولكن الحياة تقال على عدة معـــان . فنقول إن شيئاً ما حي ، اذا اتصف باحدى هذه الصفات : العقل والحس والحركة والسكون المكانيين ، بالاضافة الى حركة التغذي والتقلص والنمو . لذلك كانت جميع انواع النبات تعتبر حية . اذ من الواضح أن لها قوة ومبدأ ذاتيين ، يلحق بها بحسبها النمو والتقلص في اتجاهات متقابلة . فهي لا تنمو الى أسفل، بل في كلا الاتجاهين، بله جميع الاتجاهات . وهي تتغذى وتستمر حية ما دام لها القوة على التغذي . وهذه القوة قد توجد مستقلة عن سائر القوى الأخرى؛ إلا أن تلك القوى لا توجد منفصلة عن سائرها

---

١) الاشارة الى قول من اقوال أفلاطون في النفس .

(٤١٣ب) في الكائنات الفانية[١] . وهذا بين في النبات ايضاً ، فليس له اي قوة من قوى النفس الأخرى .

فبناء على هذا المبدأ اذن ، توجد الحياة في الكائنات الحية . أما الحيوان فأولى خصائصه الاحساس . وحتى الحيوانات التي لا تتحرك عن موضعها ، ولكنها تحس ، يقال فيها أنها حيوانات ، لا انها حية وحسب . واللمس أول مظاهر الاحساس . وكما أن القوة الغاذية قد توجد منفصلة عن اللمس وعن سائر الحواس ، فكذلك اللمس قد يوجد منفصلاً عن الحواس الأخرى . ونعني بالقوة الغاذية ذلك الجزء من النفس الذي يوجد في النبات . أما الحيوانات فيبدو أن لها حاسة اللمس ايضاً . ولنشرح فيما بعد علة كلتا هاتين الظاهرتين . فلنكتفِ الآن بالقول أن النفس مبدأ القوى التي ذكرنا والتي بها تعرّف ؛ أي قوى الغذاء والاحساس والادراك والحركة. أما اذا كانت كل من هذه القوى نفساً أم جزءاً من نفس ، واذا كانت أجزاء فهل هي مفارقة في الذهن أم في المكان ايضاً ، فأسئلة بعضها يسهل حله والبعض الآخر فيه إشكال . فكما أن بعض أجزاء النبات تعيش ولا شك اذا فصل واحدها عن الآخر ، بحيث تبدو النفس واحدة بالفعل في كل نبات ، وعدّة بالقوة — فذلك ما نشاهده في سائر اشكال النفس الأخرى ؛ كما يعرض للحشرات حين تفصل ، فكل جزء من أجزائها يحتفظ بالاحساس وبالحركة المكانية . فاذا كان لها احساس وجب أن يكون لها قوة الخيال وقوة النزوع ايضاً ، فحيث يوجد الاحساس يوجد الألم واللذة ، وحيث يوجد الألم واللذة ، توجد الشهوة ايضاً بالضرورة .

أما العقل أو القوة النظرية فليس الأمر فيها بيّناً. وقد يخال انه ضرب آخر من ضروب النفس ، اذ يبدو انه وحده قابل للمفارقة ، كما يفارق الأزلي الفاسد[٢] . وأما سائر قوى النفس فواضح مما تقدم أنها لا توجد مفارقة ، كما يزعم بعضهم ، رغم انها تختلف فيما بينها ، كما يبدو ، اختلافاً

١) وهي خلاف الأزلية — اي الأجرام السماوية والعقول المفارقة ، وهي محركات الاجرام السماوية .

٢) يلمح أرسطو هنا الى خلود العقل بعد انحلال الجسم .

ذهنياً . ففعل الحس وفعل الظن مختلفان ، اختلاف الحسّ عن الرأي . وكذلك الحال في سائر القوى التي مر ذكرها . ثم إن لبعض الحيوانات سائر هذه القوى ، ولبعضها الآخر بعضاً منها ، ولبعضها الثالث قوة واحدة وحسب ، وذلك ما يجعل انواع الحيوان تختلف. أما علة ذلك فسنفحص عنها فيا بعد . ولا يختلف الأمر في الاحساسات . فلبعض الحيوانات سائر (٤١٤ أ) الحواس ، ولبعضها بعضها فقط ، ولبعضها الآخر أشدّها ضرورة ، اي اللمس.

إن للعبارة ما به نحيا ونحس معنيين ، شيمة قولنا ما به نعرف : (اذ قد نعني بذلك اما المعرفة او النفس ؛ لان بوسعنا أن نقول اننا نعرف بكليها) . كذلك نقول اننا اصحاء ، اما بحكم الصحة أو بحكم جزء من اجزاء الجسد او جملته . والمعرفة والصحة هما من هذه الأمثلة بمثابة الهيئة او الصورة او الماهية ، حتى لكأنها فعل في القابل — إن للمعرفة او للصحة (اذ يبدو أن فعل القوى الفاعلة يكمن في المنفعل او القابل) . والنفس هي ما به نحيا ونحس ونعرف أولا ، فتكون النفس اذن عبارة عن ماهية او صورة ما ، لا عن مادة او حامل . والجوهر ، كما رأينا ، يقال على ثلاثة معان : الصورة والهيولى والمركب من كليها . أما الهيولى فهي من هذه الثلاثة بمنزلة القوة ، والصورة بمنزلة الكمال (او الفعل) . ولما كان المركب متنفساً ، امتنع أن يكون الجسم كمال النفس ، بل هي كمال لجسم مسا . لذلك صح ما ذهب اليه بعضهم من أن النفس لا توجد من دون جسم وانها ليست جسماً ما. فالنفس اذن ليست بجسم ، بل لها بالجسم تعلق ، لذلك كانت توجد في جسم ، وفي جسم من نوع ما ، لا كما زعم أسلافنا [1] الذين قالوا انها قد توجد في اي جسم اتفق ، دون ان يعينوا في اي الاجسام او كيف ، مع انه يستحيل لأي شيء اتفق أن يتقبل اي شيء اتفق . والحق ان ذلك هو ما يحدث ، فكمال اي شيء مرتبط بالقوة التي فيه وبالمادة الخاصة به والتي عنها ينبثق بالطبع . فيتضح من كل ذلك اذن أن النفس كمال او ماهية ما لما هو قابل لنفس ما .

(كتاب النفس ، الكتاب ٢ ، الفصلان ١ و٢)

١) اي افلاطون والفيثاغوريون الذين اقروا القول بالتناسخ .

العقل

(٤٢٩أ١٠) ٤ . فلنفحص الآن عن جزء النفس الذي به تدرك وتعقل: أهو مفارق أم غير مفارق ، في الكم أو في الذهن فقط؟ ولنسأل : ما هي مميزات التعقل وكيف ينشأ ؟ فاذا كان التعقل شبيهاً بالاحساس ، فهذا انفعال ما للمعقول او لشيء ما من هذا النوع . ورغم كونه غير منفعل ، فينبغي أن يكون قابلاً للصور وأن يكون وموضوعه شيئاً واحداً بالقوة ، دون أن يكون عين هذا الموضوع . فتكون منزلة العقل من المعقول بمنزلة الحس من المحسوس . فيلزم ضرورة اذن، ما دام يعقل كل شيء، ألا يكون مختلطاً بشيء ، كما يقول اناكساغوراس ، لكي يكون آمراً ، اي يكون عارفاً . لأن اعتراض شيء دخيل عليه لا بد أن يعوقه ويفسده . فوجب اذن أن لا تكون له طبيعة خاصة به ، بل يكون قابلاً وحسب . فذلك الجزء من النفس الذي ندعوه عقلاً (واعني بالعقل ما به تعقل النفس وتتصور المعقولات) ليس شيئاً بالفعل قبل أن يعقل . فيمتنع أن يكون مختلطاً بالجسم اذن ، وإلا لبات كيفية ما ، اي بارداً او حاراً . بل لأصبح له عضو ما ، شيمة القوة الحاسة ، وهو لا عضو له . ولقد أحسن من قال[1] : إن النفس حيّز للصور ، لولا أن هذا القول لا ينطبق على النفس بجملتها ، بل على القوة العاقلة وحسب ، وليس على الصور بالفعل بل بالقوة فقط.

أما أن عدم انفعال قوة الحس يختلف عن عدم انفعال العقل ، فبيّن (٤٢٩ ب) من النظر في العضو الحاس وفي الحس . فالحس يكل عن الاحساس على اثر احساس عنيف. مثال ذلك اننا لا نستطيع تميز الأصوات على

---

١) اي افلاطون .

أثر سماع اصوات صاخبة جداً ، او الألوان والروائح على أثر ادراك ألوان وروائح شديدة جداً . ولكن حين يدرك العقل معقولا قوياً جداً ، فادراكه للمعقولات البسيطة لا يضعف بل يشتد . وذلك أن قوة الاحساس لا توجد مفارقة للجسد ، والعقل يوجد مفارقاً . وعندما يصبح العقل كلا من معقولاته ، كما يقال في العالم بالفعل (وهو ما يحدث حين يستطيع العالم أن يستحضر معارفه بالفعل) فهو بعد في حال القوة بمعنى ما ، ولكن لا على الوجه الذي يكون عليه بالقوة، قبل أن يعلم ويستنبط[1]. ثم إن العقل في تلك الحال قادر على ادراك ذاته .

ولما كان الكم يختلف عن ماهية الكم ، والماء عن ماهية الماء (وهكذا في الكثير من الأشياء الأخرى — وإن لم يكن في جميعها — اذ قد يكون الشيء وماهيته في بعض الاحوال شيئاً واحداً)، فنحن نحكم على اللحم وعلى ماهية اللحم اما بقوى مختلفة ، او بالقوة ذاتها ، ولكن من وجهين مختلفين. لأن اللحم لا يوجد دون مادة ، بل هو كالأفطس الذي هو عبارة عن صورة ما في مادة ما . ونحن نميز بين الحار والبارد بواسطة القوة الحاسة ، وكذلك بين الصفات التي يحدث عن تناسبها اللحم . ولكننا نحكم على ماهية اللحم بواسطة قوة أخرى ، إما مفارقة واما متصلة بـــه اتصال الخط المعوج بذاته حين يقوّم[2]. والأمر كذلك في عامة المجردات ، فالمستقيم يشبه الأفطس ، من حيث انه متصل بالامتداد ابداً . أما ماهيته ، اذا افترضنا ان المستقيم والاستقامة مختلفان ، فمختلفة . فلندع ذلك الزوج ؛ فنحن نحكم عليه أما بقوة أخرى واما بالقوة ذاتها على وجه آخر . وبالجملة، فكما أن المعارف مفارقة لهيولاها ، فكذلك الحال في العقل .

وهنا يعرض لنا إشكال . فاذا كان العقل بسيطاً وغير منفعل ولا

---

١) في هذه الحال يحصل لدينا العقل « بالملكة » ، وهو بالقوة بالنسبة الى العقل الفعال ، وبالفعل بالنسبة الى العقل الهيولاني او المنفعل — فهو وسط بين هذين العقلين اذن .

٢) اي بضرب من التجريد . فالخط المقوّم هو عين الخط المعوج ، بحد ذاته ، إلا أنه يختلف عنه من وجه ما — اي بالماهية .

يشارك اي شيء آخر بشيء (من الصفات) — كما يقول اناكساغوراس — فكيف يدرك اذن ، ما دام الادراك ضرباً من الانفعال ؟ ؟ فنحن نقول في شيئين أن أحدهما يفعل والآخر ينفعل ، عندما يكون بينهما عامل مشترك. والاشكال الآخر هو التالي: هل يصبح العقل نفسه معقولا؟ فاما أن يوجد العقل في سائر الأشياء الأخرى (اي اذا لم يكن العقل معقولا من جراء شيء آخر فيه، وكان العقل والمعقول واحداً بالماهية)، وإما أن يكون ثمت شيء مختلط به يجعله معقولا ، شيمة سائر الأشياء ؛ وإما أن يكون الانفعال بحكم عامل مشترك — كما اسلفنا — علة كون العقل عين المعقولات بالقوة ؛ إلا انه ليس شيئاً ما بالفعل قبل أن يعقل . فينبغي اذ ذاك أن يكون العقل بمثابة لوحة لم ينقش عليها شيء بالفعل . وهذا ما يبدو من حقيقة أمر العقل . (٤٣٠ أ)

وهو الى ذلك معقول ، شيمة سائر المعقولات . فالعقل والمعقول في الأشياء المجردة عن المادة شيء واحد ؛ اذ أن المعرفة النظرية وموضوعها شيء واحد . (أما لِمَ لا يعقل العقلُ دائماً، فما ينبغي الفحص عنه). وعلى العكس توجد المعقولات في الأشياء المادية بالقوة وحسب . فالعقل اذن لا يوجد في تلك الأشياء (اذ أن العقل لا يصبح واياها شيئاً واحداً بالقوة إلا حين تتعرى عن المادة) . وهو مع ذلك معقول ايضاً .

٥ . ولما كنا نميّز في كل نوع من الموجودات ،كما نميّز في الطبيعة كلها، بين ما هو بمثابة المادة (وهو بالقوة جميع افراد النوع)،وبين ما هو بمثابة العلة او الفاعل ، من حيث يفعلها جميعاً — كما هي حال الصناعة من المادة التي تصنعُها ، لزم ضرورة أن يوجد في النفس مثل هذه العناصر ايضاً . فثمت العقل الذي تلك حاله ، من حيث انه يصبح جميع الأشياء، وثمت العقل، من حيث يفعل جميع الأشياء ، فتكون حاله شبيهة بحال النور . فالنور يجعل الألوان بالقوة، من وجه ما ، ألواناً بالفعل . وهذا العقل مفارق غير منفعل وغير مختلط ، اذ هو في جوهره فعل . والفاعل أشرف من المنفعل ابداً ، والمبدأ من المادة . والمعرفة بالفعل وموضوعها

شيء واحد، أما المعرفة بالقوة فسابقة بالزمان في الموجود الفرد، ولكنها ليست سابقة بإطلاق بالزمان . ولا يصح أن يقال ان العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى. وعندما يفارق يصبح ذاته وحسب؛ وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً (ونحن لا نذكر مع ذلك حاله الأولى، لأن هذا العقل غير منفعل، بينا العقل المنفعل قابل للفساد) . وبدون هذا العقل لا نعقل قط . .

(كتاب النفس ، الكتاب الثالث ، الفصلان ٤ و ٥)

الجواهر وأقسامها

(١٠٦٩أ) ١ . يدور بحثنا الآن على الجوهر ، لأن غرضنا الفحص عن علل الجواهر ومبادئها . وذلك أننا اذا اعتبرنا الكون بجملته ، فان الجوهر أول أجزائه ؛ واذا اعتبرناه على سبيل التعاقب[١] ، فالجوهر كذلك أول ثم يليه الكيف فالكم . ثم إن هاتين (المقولتين) لا توجدان أصلا ، فما هما إلا كيفيتان او حالان تلحقان بالموجود ؛ وإلا لكان اللاأبيض او اللامستقيم موجوداً ايضاً ، فنحن نقول انه موجود ، كما في العبارة : اللاأبيض موجود . وكذلك سائر المقولات لا توجد مفارقة للجوهر ؛ وهو ما يؤيده القدماء أنفسهم . فهم قد طلبوا مبادئ الجوهر وعلله . أما المحدثون[٢] فهم يضعون أن الكليات هي الجواهر ، لأن الاجناس من الكليات عندهم ، وهي أولى باسم الجواهر والمبادئ ، وذلك لاسلوبهم التجريدي في البحث. والقدماء انما قالوا ان الجزئيات أولى بهذا الاسم ، فقالوا ان النار والتراب من الجواهر لا الجسم عامة .

ولعمري أن الجواهر ثلاثة : أحدها محسوس (وهو قسمان : أزلي[٣] وفاسد . والفاسد مما يقر به الجميع ، كالنبات والحيوان . فوجب أن نفحص عن مبادئه : أهي وحدة أم كثرة) . والآخر غير متحرك ، وهو عند بعضهم يوجد مفارقاً للمادة . فنهم من يقسمه قسمين[٤] ، ومنهم من لا يميز بين الصور ومبادئ الرياضيات ، ومنهم من يعتبر مبادئ الرياضيات من هذا

١) أي تعاقب اجزائه وتقدم واحدها عن الآخر .

٢) اي افلاطون وأصحابه .

٣) الجواهر الأزلية المحسوسة هي الأجرام السماوية .

٤) هما المثل (او الصور) ومبادئ الرياضيات — عند افلاطون — كما يستدل من النص التالي .

الصنف فقط[1] . والصنفان الأولان من اصناف الجوهر من شأن العالم (١٠٦٩ ب) الطبيعي ، لصلتها بالحركة ؛ أما الثالث فمن شأن علم آخر ، ما دام ليس بينها مبدأ مشترك .

والجوهر المحسوس متغير . فاذا كان التغير عبارة عن الحدوث عن المتقابلات او المتوسطات (ولكن ليس جميع المتقابلات ، اذ لا يقال في الصوت ، مثلاً ، أنه غير ابيض ، بل المتضادات منها) وجب ضرورة ان يكون ثمت حامل او موضوع يتغير الى ضده ، لأن الأضداد ، بحد ذاتها ، لا تتغير .

٢ . ثم إن ثمتَ شيئاً يثبت ، بينا الضد لا يثبت . فوجب أن يكون ثمت شيء ثالث ، بالاضافة الى الضدين ، هو الهيولى . فاذا كانت ضروب التغير اربعة : تغير الجوهر وتغير الكيف وتغير الكم وتغير الاين ، وكان تغير الجوهر عبارة عن الكون والفساد عامة ، وتغير الكم عبارة عن الزيادة والنقصان ، وتغير الكيف عبارة عن الاستحالة ، وتغير الأين عبارة عن الانتقال (او النقلة) ، وجب أن يكون تغير الشيء في كل من هذه الأحوال الى ضده . فكانت الهيولى اذن هي ما يتغير الى كلا هاتين الحالين ، ضرورة .

ولما كان الموجود يقال على معنيين : الموجود بالقوة والموجود بالفعل ، فكل ما يتغير انما يتغير من الموجود بالقوة الى الموجود بالفعل . مثال ذلك الابيض بالقوة يصبح ابيض بالفعل ، وقس عليه الزيادة والنقصان الخ . فالشيء اذن لا ينجم بالعرض عما هو غير موجود وحسب ، بل ينجم كل شيء عما هو موجود ايضاً ، اي الموجود بالقوة لا بالفعل . وهذا هو الواحد ، الذي قال به أناكساغوراس . فأجدر بنا أن نحمل قوله : «كانت جميع الأشياء مختلطة » ، وقــول انبذقليس في الخليط ، وأناكسيمندروس وديمقريطس ايضاً ، على هذا المحمل : كانت جميع الأشياء مختلطة بالقوة

١) وهو مذهب اسبوسيبوس الذي أول المثل الافلاطونية تأويلا رياضياً . أما الفريق الثاني فيشمل اكسنوقراطس وأصحابه .

لا بالفعل . فقد ألمّ أولاء اذن بالمادة . فلكل ما يتغير مادة ما، إلا انها تختلف من حال لحال . وللموجودات الأزلية التي ليست كائنة فاسدة ، بل متحركة حركة مكانية وحسب، مادة ايضاً . إلا أن هذه المادة لا تكون ولا تفسد كذلك بل تتحرك في المكان وحسب .

وقد يتساءل المرء: عن اي ضرب مـــن ضروب اللاموجود يكون الحدوث؟ اذ أن اللاموجود يقال على ثلاثة أنحاء[1] . فاذا حدث الشيء عن قوة ما ، فليس معنى ذلك انه حدث عن اي قوة اتفق، لأن المختلفات تحدث عن مختلفات. وليس يكفي أن يقال أن جميع الأشياء كانت مختلطة ، ما دامت موادها مختلفة ، وإلا فلمَ صارت اشياء لا متناهية لا شيئاً واحداً فقط؟ وذلك أن العقل واحد ، فلو كانت المادة واحدة ايضاً ، لما حدث بالفعل إلا ما كانت مادته موجودة بالقوة . فالعلل اذن ثلاث والمبادئ ثلاثة: اثنان منها الضدان المتقابلان (احدهما الماهية او الصورة والثاني عدمها) ؛ أما الثالث فالمادة .

٣ . وبعد ، فلا المادة ولا الصورة (أعني القريبتين) تحدثان أصلا. (١٠٧٠ أ) فكل ما يتغير فعن شيء ما والى شيء ما . فما عينه يتغير الشيء هو المحرك الأول (او القريب) ، وأما المتغير فهو المادة ، وما اليه يتغير فهو الصورة. ولو لم يكن النحاس وحده هو ما يعرض له أن يصبح مستديراً (لا كلا الاستدارة والنحاس معاً) لتسلسل الأمر الى ما لا نهاية . فوجب التوقف ضرورة .

ولنلاحظ كذلك أن كل جوهر فانما يحدث عن مرادفه . ولا نعني بالجوهر هنا الجوهر الطبيعي وحسب، بل سائر الجواهر. فالاشياء تكون اما بالصناعة او بالطبع او بالاتفاق او من تلقاء ذاتها . أما الصناعة فمبدأ فعل في شيء آخر ، بينا الطبيعة مبدأ فعل في الشيء ذاتـــه (فالرجل مثلا ينجب رجلا مثله) . أما العلل الأخرى فهي أعدام هذه .

---

١) هي انتفاء مقولة ما والكذب والقوة التي لم تتحقق بعد – راجع الكتاب ١٤ ، فصل ٢ .

والجواهر على ثلاثة أنحاء : أ) المادة التي توجد من حيث هي مرئية[١] (اذ أن كل ما يتصف بالتماس وليس بالاختلاط ، فهو مادة وموضوع — كالنار واللحم والرأس : فهي جميعها مادة ؛ والاخيرة هي مادة جوهر ما (اي الرجل) بالمعنى الأدق) . ب) الطبيعة من حيث هي موجود ما [٢] ، اي حال تنتهي اليه الحركة . ج) حاصل التركيب منها معاً — مثال ذلك سقراط وكالياس . إلا أن الصورة قد لا توجد منفصلة عن الجوهر المركب في بعض الأحوال . (فصورة البيت مثلاً لا توجد مفارقة ، إلا كصناعة البناء . وليس لهذه الصور كون او فساد) . إلا أن البيت والصحة وسواهما من المصنوعات — من حيث لا اتصال لها بالمادة — يوجدان ولا يوجدان ، بمعنى ما . فاذا كان للصورة وجود ، فأحرِ بها أن توجد في الأشياء الطبيعية . وهكذا فلم يشط افلاطون كبير شطط حين قال ان الصور على عدد الموجودات الطبيعية ؛ هذا اذا افترضنا أن ثمت صوراً مفارقة لعالمنا هذا .

والعلل المحركة علل ، من حيث هي متقدمة في الوجود (على معلولاتها) ، أما العلل الصورية فهي توجد مع معلولاتها . فالصحة توجد عندما يصبح الرجل صحيح الجسم ، واستدارة كرة النحاس توجد عندما توجد كرة النحاس المستديرة . أما لما اذا كانت الصورة تبقى بعد ذلك فسألة أخرى ، فقد لا يتعذر ذلك في بعض الأحوال . فقد تكون النفس على هذه الحال (ليس النفس بجملتها ، بل القوة الناطقة منها ؛ اذ أن ذلك ممتنع في الجملة) . فبيّن اذن انه لا ضرورة لوجود الصور (مفارقة). فالانسان يولّد انساناً والفرد يولّد فرداً . وقس على ذلك الصناعات ، فصناعة الطب هي صورة الصحة .

٤ . وتختلف العلل والمبادئ باختلاف الأشياء ؛ إلا انها مشتركة بين جميع الأشياء ، على سبيل الكلية والتناسب . فقد يتساءل المرء ما اذا

---

١) اي المادة القريبة او الخاصة ، خلافاً للمادة الأولى المشتركة (الهيولى) التي لا وجود لها بالفعل .

٢) اي الصورة .

كانت مبادئ الجواهر والمضافات وعناصرها واحدة بأعيانها أم مختلفة ؛ وكذلك قل في سائر المقولات. ولكن يستحيل أن تكون واحدة ، اذ تبيت المضافات والجواهر ناجمة عن شيء واحد . فما هي المبادئ المشتركة التي (١٠٧٠ب) تنجم عنها اذن؟ فليس بين الجواهر وسائر المقولات عنصر مشترك. والعنصر سابق لما هو عنصر له . وليس الجوهر عنصراً من عناصر الجوهر. ثم كيف يمكن أن تكون للمقولات جميعاً عناصر واحدة ؟ اذ يمتنع أن يكون عنصر ما وما يتركب من العناصر شيئاً واحداً . مثال ذلك انه يستحيل أن تكون (ب أ) وب او أ شيئاً واحداً . (كما يستحيل أن تكون المعقولات الكلية ، كالوحدة والوجود ، عناصر ، ما دامت تسند الى جميع الأشياء ، حتى المركب منها) . فليس اي منها جوهراً او مضافاً اذن ، (وهي مع ذلك واحدة وموجودة اضطراراً). فليست عناصر المقولات اذن واحدة .

ولكنها قد تكون ، كما نرى ، واحدة على نحو ما ، وغير واحدة على نحو آخر . مثال ذلك عناصر الأجسام المحسوسة ، من حيث الصورة ، هي الحار ، او على نحو آخر ، البارد ، الذي يقابله ؛ ومن حيث المادة ، ما من شأنه أن يكون أولا وبالقوة حاراً او بارداً . والجواهر هي هذه العناصر وما يتركب منها ايضاً ، فتكون بمثابة مبادئه ؛ وما يتولد عن الحار والبارد ايضاً ويكون واحداً ، شيمة اللحم والعظم . اذ ينبغي أن يختلف المتولد هذا ضرورة عنها . فلتلك المتولدات اذن عناصر ومبادئ واحدة ، ولسواهـــا سواها . ولا يجوز اطلاق هذا القول في جميع الأشياء ، بل على سبيل القياس ، كأن يقول قائل ان المبادئ ثلاثة : الصورة والعدم والمادة . إلا أن كلاً من هذه المبادئ يختلف باختلاف جنس الشيء ، كما في الألوان مثلاً ، الأبيض والأسود والسطح ؛ او كالنور والظلمة والهواء ، التي تدخل في تركيب النهار والليل .

ولما كانت الاسباب لا تقتصر على ما يكمن في الشيء ، بل تشمل ما قد يكون خارجاً عنه ، كالمحرك مثلا ، فبيّن ان المبدأ غير العنصر . إلا أن كلاهما سبب . والمبادئ تقسم الى هذين القسمين ، فما كان محركاً

لشيءٍ او مسكناً له فهو مبدأ وجوهر بمعنى ما . وهكذا فالعناصر، على سبيل القياس، ثلاثة، بينا العلل اربع. إلا انها تختلف باختلاف الموضوع (او الحامل)، والعلة المحركة القريبة تختلف باختلاف الموضوع كذلك. فالصحة والمرض والجسم، مثلاً، علتها المحركة هي صناعة الطب. وصورة ما ليس بمنتظم، كالآجر، علتها فن البناء (اما المبدأ فيختلف عن كليهما). ولما كان محرك الانسان في الأمور الطبيعية هو الانسان، وفي الأمور العقلية صورة او خلافها، فالعلل ثلاث بمعنى ما، واربع بمعنى آخر. فالصحة بمعنى ما هي عين الطب، وفن البناء هو عين البنيان، والانسان يولّد الانسان. والى جانب هذه العلل، ثمت المحرك لجميع الأشياء، من حيث هو أول الموجودات.

٥ . ولما كانت بعضّ الموجودات توجد مفارقة وبعضها لا توجد، (١٠٧١ أ) كانت الأولى هي الجواهر. لذلك كانت اسباب جميع الموجودات واحدة؛ فاذا رفعنا الجواهر ارتفعت الانفعالات والحركات. وسنرى فيما بعد انها كلا النفس والجسد، او كل من العقل والنزوع والجسد. وبمعنى آخر تكون المبادئ على سبيل القياس واحدة، كالقوة والفعل. إلا انها تختلف باختلاف الموجودات، وتسند اليها على وجوه مختلفة. ففي بعض الأحوال يوجد الشيء بالقوة ثم يوجد بالفعل، كالخمر واللحم والانسان. (فالقوة والفعل يدخلان في عداد الأسباب المار ذكرها. والصورة المفارقة توجد بالفعل وكذلك المركب (من الصورة والمادة) والعدم، كالظلمة والمرض؛ بينا المادة توجد بالقوة فقط؛ اذ هي الموضوع القابل لأحد الضدين).

إلا أن القوة والفعل يختلفان على نحو آخر، حيث تختلف مادة العلة والمعلول؛ وقد تختلف الصورة كذلك. فعلة الانسان مثلاً عناصره (اي النار والتراب من حيث المادة) وصورته الخاصة. يضاف اليها علة خارجة هي الأب، ثم الشمس وحركة السمت — وهما ليستا مادة او صورة او عدماً ولا يحكيان (الانسان)، بل هما محركان. وينبغي أن نلاحظ أن بعض الأسباب يقال على الكل والبعض لا يقال. ومبادئ جميع الأشياء

القريبة هي موجود ما بالفعل وآخر بالقوة . فليست هي كلية اذن . فالجزئي هو مبدأ الجزئيات ، كالانسان الذي هو مبدأ الانسان الكلي. وليس ثمت « انسان » بالمعنى الكلي ، بل بيليوس مبدأ أخيلّس ، وابوك مبدأك ، وهذه الباء (ب) مبدأ الباء ألف (بأ) . أما (ب) عامة فهي مبدأ (بأ) عامة . ثم لو كانت مبـــادئ الجواهر كلية ، فأسباب الأشياء المختلفة ومبادئها مختلفة ، كالأشياء التي ليست من جنس واحد ، كالألوان والاصوات والجواهر والصفات . وكذلك اسباب الأشياء ذات النوع الواحد مختلفة ، ليس من حيث النوع ، بل لأن اسباب الموجودات الجزئية مختلفة : فمادتك وصورتك ومبدأ حركتك تختلف عن مادتي وصورتي ومبدإي، مع انها واحدة من حيث الماهية الكلية .

أما اذا سأل سائل : مـــا اذا كانت مبادئ الجواهر والاضافات والكيفيات وعناصرها واحدة أم لا؟ فالجواب انها اذا قيلت على عدة معان فهي واحدة ؛ وأما اذا ميزنا بين تلك المعاني فهي ليست واحدة بل مختلفة ؛ إلا بمعنى ما، فهي واحدة في جميع الأحوال. فبمعنى ما هي واحدة او متناسبة ، لأن لكل شيء مادة وصورة وعدماً ومحركاً . وبمعنى آخر ، يبدو أن علل الجواهر هي علل جميع الأشياء : فلو انعدمت الجواهر لانعدم كل شيء . وذلك شأن الأول بالفعل . وبمعنى آخر ايضاً تختلف الأسباب القريبة (وهي الأضداد) التي لا تقال كما يقال الجنس على معان عدة . (١٠٧١ب) وكذلك شأن العلل المادية . وهكذا نكون قد شرحنا ما هي مبادئ الموجودات الحسية وما عددها وبأي معنى هي واحدة وبأي معنى تختلف .

(ما بعد الطبيعة ، كتاب اللام– «١٢» – الفصول ١، ٢، ٣، ٤، ٥)

الله أو المحرك الذي لا يتحرك

٦ . ولما كانت الجواهر ثلاثة ، كما رأينا ، اثنان منها طبيعيان والثالث (١٠٧١ب) غير متحرك ، فينبغي أن نفحص الآن عن الثالث ذالك ونثبت انه يلزم ضرورة أن يكون ثمت جوهر أزلي غير متحرك .

إن الجواهر هي اوائل الموجودات ، فاذا انعدمت جميعها انعدم كل شيء . ولكي يستحيل أن توجد الحركة ثم تنعدم ، فهي موجودة أبداً . وكذلك الزمان ، لانه يستحيل أن يكون ثمت قبل او بعدُ ما لم يوجد الزمان . فكما أن الزمان متصل فكذلك الحركة ، فالزمان إما أن يكون عين الحركة او انفعالاً من انفعالاتها . ولكن ما من حركة متصلة إلا الحركة المكانية ، وما من حركة مكانية متصلة إلا الحركة الدورية. فاذا افترضنا أن ثمت شيئاً متحركاً او فاعلاً ، دون أن يحرك بالفعل ، لم يكن ثمت حركة ضرورية : اذ يمكن حينذاك أن لا يحقق ما لديه قوة ما قوتَه تلك. لذلك لا يجدي وضع جواهر أزلية — كالتي يضعها أصحاب المثل — اذا لم يكن فيها مبدأ فاعل للتغير . وحتى ذلك لا يكفي . وليس يكفي ايضاً أن نضع جوهراً آخر ، بازاء المثل ، اذ ما لم يكن هذا الجوهر فاعلا ، امتنعت الحركة . وكذلك لا يكفي أن يفعل هذا الجوهر ، اذا كانت ماهيته قوة ، اذ لا يكون ثمت حركة أزلية . فما هو بالقوة قد لا يكون أصلاً . فوجب اذن أن يكون ثمت مبدأ من هذا النوع ، ماهيته فعل . وكذلك ينبغي لمثل هذه الجواهر أن تكون خلواً من المادة . اذ من الضروري أن تكون أزلية ، اذا كان ثمت شيء أزلي ؛ فهي اذن فعل .

ولكن ثمت أشكالاً . اذ يبدو أن كل ما هو بالفعل ينطوي على عامل قوة (او امكان) ، بينا لا يتحتم في ما هو بالقوة ان يصبح بالفعل ، فتكون

القوة اذن اسبق . ولو صح ذلك لما وجد شيء من الكائنات، اذ من الممكن أن يكون كل شيء قابلاً للوجود دون أب يوجد ...

(١٠٧٢ أ) فالخليط والليل اذن لم يوجدا طيلة زمان لامتناه[١]، بل كل ما يوجد الآن ما زال موجوداً ، أما على سبيل الدور او على وجه آخر — اذا كان الفعل سابقاً للقوة حقاً . فاذا كان ثمت دوران أزلي ، لزم أن يكون ثمت شيء يفعل على الوجه ذاته دائماً[٢] . أما اذا اقتضى أن يكون ثمت كون وفساد أبداً ، فيلزم أن يكون ثمت شيء آخر يفعل دوماً على وجهين مختلفين[٣] . ومن الضروري أن يكون لهذا الشيء فعلان : فعل ذاتي وفعل خارجي ، إما بواسطة الأول او بواسطة شيء آخر . وضروري أن يكون بواسطة الأول ، اذ أن الأول علة كلا هذا وذاك . فالأول اذن هو الافضل ، اذ هو علة الدوران الأزلي المنتظم ، بينا سواه علة الضرب الآخر من الدوران . وبيّن أن كلاهما معاً سبب التغير الأزلي . وتلك حال الحركات فعلاً ، فلماذا نطلب مبادئ أخرى؟

٧ . ..... فثمت اذن متحرك يتحرك حركة لا تنقطع هي الحركة الدورية. وذلك بيّن فعلياً ، لا نظرياً وحسب. فلزم أن تكون السماء الأولى اذن أزلية . وثمت كذلك محرك يحركها . ولما كان المحرك المتحرك بمثابة حلقة وسطى ، وجب أن يكون ثمت محرك يحرك دون أن يتحرك وأن تكون ماهيته جوهراً وفعلا محضاً . وهذا المحرك يحرك على هذا الوجه : (اي كما) يحرك المعشوق والمعقول دون ان يتحركا . فاذا كانا من الاوائل كانا شيئاً واحداً . فغرض الشهوة هو الخير الظاهر ، وغرض الارادة العاقلة الأول هو الخير الحق . والرغبة تنشأ عن الفكرة ، لا الفكرة عن الرغبة ، لأن الفكرة هي

---

١) كما كان يزعم القدماء الذين يرد ذكرهم في الفقرة السابقة التي اسقطناها .

٢) هذا الشيء هو المحرك الذي يتحرك ، الذي يحرك الفلك المحيط او فلك النجوم الثابتة .

٣) وهو الشمس التي يعرض لحركتها تضاد ، خلافاً للمحرك الأول .

الأولى . والعقل يتحرك بواسطة المعقول ، واحدى سلسلتي المتضادات[1] معقولة بذاتها دون الأخرى. وللجوهر مرتبته الأولية في هذه السلسلة ، ولا سيما البسيط من الجواهر وما هو بالفعل. (والأول والبسيط ليسا شيئاً واحداً ، لأن الواحد بمثابة مقياس او معيار ، بينا البسيط كيفية تعرض للجوهر) . ولكن الخير والمراد بذاته في السلسلة نفسها . والأفضل دائماً هو الأول او ما كان بنسبته .

(١٠٧٢ب)

أما أن العلة الغائية قد تكون من بين غير المتحركات ، فبيّن من معاني تلك العلة . فهي لا تعني ما من أجله الشيء وحسب ، بل ما ينتهي اليه الفعل ايضاً . والمعنى الثاني يصدق على المتحركات ، لا المعنى الأول . وهي تحرك من جراء كونها معشوقة ، بينا جميع المحركات الأخرى متحركات . اذ أن ما يتحرك يمكن ان يكون على خلاف ما هو عليه . فاذا كانت الحركة المكانية هي كمال (او فعل) السماء الأولى ، فبمقدار ما تتحرك يمكن ان تكون على خلاف ما هي عليه ، إن لم يكن بالجوهر فبالحيّز . فاذا كان ثمت محرك غير متحرك موجود بالفعل ، استحال أن يكون على خلاف ما هو عليه من اي وجه اتفق . اذ أن النقلة (الحركة المكانية) أول اشكال التغير ، والحركة الدورية أول اشكال النقلة . وتلك هي الحركة التي تتولد عن المحرك الذي لا يتحرك . فوجب ضرورة أن يوجد هـذا المحرك ، وأن يكون خيراً محضاً ومبدأ أول . والضرورة تقال على عدة معان : ما كان بالقسر لأنه خلاف للرغبة ، وما كان الخير من دونه متعذراً ، وما يستحيل أن يكون على خلاف ما هو ، فهو ضروري مطلقاً .

على مثل هذا المبدإ تتوقف كلا السماء والطبيعة . وهو يحيا حيـاة تحكي أسمى ما ننعم به زمناً قصيراً : اذ ينبغي أن تكون على تلك الحال أبداً (وذلك مستحيل لنا) ، ما دام كماله كذلك لذة . (لذلك كانت اليقظة والحس والادراك لذيذة ، وكانت الآمال والذكريات لذيذة من جرائها) .

---

١) اي الكيفيات والأحوال الايجابية التي تدرك بذاتها ، خلافاً لأضدادها التي تدرك بالاضافة اليها .

وإن الادراك بحد ذاته متصل بما هو أفضل بحد ذاته ، أما أسماه فبأسمى ذلك . والعقل يدرك ذاته بمشاركة المعقول ، اذ يصبح معقولاً حين يلامس ويدرك ، بحيث يكون العقل والمعقول شيئاً واحداً . لأن ما يقبل المعقول والجوهر هو العقل . وهو يصبح بالفعل حينذاك . وذلك ما يبدو أن العقل الالهي يتصف به ، لا الادراك بالقوة وحسب ؛ والنظر (الفعلي) هو الألذ والأفضل .

فاذا كانت السعادة التي ينعم بهسا الله أبداً تحكي السعادة التي ننعم نحن بها زمناً فذلك عجيب حقاً ؛ وإذا كانت اعظم فذلك أعجب . ولعمري انه لكذلك . ثم ان الحياة من خواصه : لأن فعل العقل عبارة عن الحياة ، وهو ذلك العقل ؛ وفعل الله في ذاته حياة فضلى وأزلية . فنقول اذن أن الله كائن حي أزلي في غاية الفضل ؛ والحياة والوجود الدائم والأزلي من خواص الله : فذاك هو الله ...

(١٠٧٣أ) ويتضح مما مر أن ثمت جوهراً أزلياً غير متحرك مفارقاً للمحسوسات ؛ ويتضح كذلك انه يستحيل أن يكون لهذا الجوهر جرم ، بل هو غير منقسم وغير متجزئ (اذ انه يولد الحركة طيلة زمان لا متناه ، ويستحيل ان يكون للمتناهي قوة لا متناهية . ولما كان الجرم إما متناهياً او غير متناه ، فقد امتنع أن يكون له جُرم متناه ؛ كما امتنع أن يكون له جرم لا متناه ، لأن الجرم اللامتناهي لا وجود له) . وكذلك يتضح انه غير منفعل وغير قابل للتغير ، لأن جميع اشكال الحركة تابعة للحركة المكانية[1] . فبيّن اذن لمَ كان على هذا النحو .

٨ . ولكن هل ينبغي أن نضع أن ذلك الجوهر واحد أم اكثر من واحد ؛ فان كان اكثر من واحد فكم؟ ولنراجع أقوال اقراننا ونوضح انهم لم يقولوا شيئاً صريحاً في عدد الجواهر . فنظرية المثل (الأفلاطونية) لا تنطوي على بحث خاص في هذا الباب : فالقائلون بالمثل يدعون المثل اعداداً ويذهبون الى أن الأعداد غير متناهية حيناً ، وانها تحدها العشرة

(١) وقد نفينا هذه الحركة عنه أعلاه .

أحياناً . أما لم كان ثمت تلك الاعداد وحسب، فهم لا يفيدوننا على وجه اليقين. أما نحن فسنعالج الأمر، على اساس مــا قدمناه من فرضيات وتمييزات .

إن مبدأ الموجودات وأولها غير متحرك ، إن بالذات او بالعرض ، ولكنه علة الحركة الأولى الأزلية والواحدة . ولما كان لكل متحرك محرك يحركه ضرورة ، وكان المحرك الأول غير متحرك بالذات، وكانت الحركة الأزلية تنبثق عن محرك أزلي ، وكانت الحركة الواحدة تستدعي محركاً واحداً ؛ ولما كنا نشاهد بالاضافة الى حركة الكون المكانية البسيطة ، التي تنجم عندنا عن الجوهر الأول غير المتحرك ، حركات أخرى هي حركات الكواكب الأزلية (اذ أن الجسم الذي يتحرك حركة دورية أزلي لا انقطاع لحركته) — كما اثبتنا في كتاب الطبيعة[1] — لما كان كل ذلك كذلك وجب أن تكون كل من هذه الحركات المكانية ناجمة عن جوهر غير متحرك وأزلي بالذات . فطبيعة الأجرام السماوية أزلية ، لأنها من نوع الجواهر. والمحرك أزلي ومتقدم على المتحرك ، وما كان متقدماً على الجوهر فهو جوهر ضرورة . فيتبين مما وصفناه أعلاه أنه ينبغي أن يكون ثمت عدد مقابل من الجواهر، أزلية بالطبع وغير متحركة من ذاتها وغير ذات جرم . (١٠٧٣ب)

فواضح اذن ان المحركات جواهر وأن أحدها أول والآخر ثان ، وهكذا، تبعاً لتسلسل حركات الأجرام السماوية . أما عدد هذه الحركات فلنتحرَّ عنه في ذلك العلم الرياضي الذي يتصل بالفلسفة أوثق اتصال، اعني علم الفلك . لأن هذا العلم يفحص عن جوهر محسوس وأزلي ، بينا لا تفحص سائر العلوم الرياضية ، كالحساب والهندسة ، عن شيء من الجواهر .

أما أن عدد الحركات المكانية يربو على عدد الأجرام المتحركة ، فيتضح لمن أصاب قسطاً من هذا العلم ، مهما كان زهيداً . اذ ان لكل من الكواكب السيارة اكثر من حركة واحدة . أما ما عدد هذه الحركات

١) ك ٨ ، فصل ٨ و ٩ .

فسنورد الآن اقوال بعض الفلكيين، لكي يكون لدينا عدد محدود يحيط به الفكر، وفيما عدا ذلك فعلينا أن نبحث بانفسنا، مستنيرين مع ذلك بأقوال غيرنا من العلماء؛ فاذا اصطدمت بعض اقوالهم بما قد وضعناه، فلنستوعب كلا القولين ونأخذ بالأصلح...[١] أما اذا أردنا جميع الأفلاك مجتمعة أن تؤول جميع الظواهر (الفلكية) فينبغي أن يكون لكل من الكواكب الأخرى أفلاك أخرى، أقل بواحد من الأفلاك التي مر ذكرها، تقابل هذه الأفلاك وتعيد الى الموضع نفسه الفلك الأول للكوكب الذي يلي كلاً منها. وعلى هذا الوجه فقط يتسنى لنا تأويل حدوث حركة الكواكب. فلما كانت الأفلاك التي تتحرك فيها الكواكب ثمانية (٨) لبعضها (اي المشتري وزحل) وخمسة وعشرين (٢٥) للبعض الآخر؛ ولما كانت حركة أدناها (اي القمر) هي التي تحتاج الى مقابل، فالأفلاك المقابلة للكوكبين الأولين ستة (٦)، والأفلاك المقابلة للأربعة الأخرى ستة عشر (١٦)، ومجموع الأفلاك التي تتحرك فيها الكواكب والتي تقابلها خمسة وخمسون (٥٥). فاذا لم نسند الى الشمس والقمر الحركات التي مر ذكرها أعلاه يكون مجموع الأفلاك سبعة وأربعين (٤٧).

فهذا اذن عدد الأفلاك، وهو يعادل عدد الجواهر والمبادئ غير المتحركة، كما يبدو؛ أما اثبات ذلك بالضرورة فلندعه لمن هو أضلع منا في هذه الأمور...

ومن البين ايضاً ان السماء واحدة. اذ لو كان ثمت عدد من السماوات، كما هي الحال في البشر، لكان مبدأ كل منها واحداً بالعدد وكثيراً معاً. ولكن كل ما هو كثير بالعدد ففي مادة (لأن الماهية الواحدة تصدق على الكثرة، كالانسان؛ أما الفرد، كسقراط، فواحد). أما الجوهر الأول فلا مادة له، لأنه كمال محض. وهكذا فالمحرك الأول الذي لا يتحرك واحد بالماهية وبالعدد، وكذلك المتحرك الأول الذي يتحرك حركة أزلية متصلة. فثمت اذن سماء واحدة...

---

١) يورد أرسطو هنا مذهب يوديكسوس وكاليبوس في عدد الحركات ثم يردف مذهبه فيها.

٩ . وقد يلحق بموضوع العقل اشكالات، فهو أولى جميع الظواهر (١٠٧٤ب) بالألوهية . أما كيف يتصف بهذه الصفة فوضع اشكال: فاذا لم يعقل شيئاً فاين سمو منزلته؟ اذ يكون بمثابة امرئ في حالة الغفلة ؛ واذا كان يعقل شيئاً ما ، فثمت مبدأ يتوقف عليه ، فلا يكون جوهره التعقل، بل يكون ذلك قوة له، فلا يكون الجوهر الأفضل ، ما دام يستمد شرفه من فعل التعقل . وكذلك سواء كان جوهره العقل أم التعقل ، فما تراه يعقل؟ ينبغي أن يعقل ذاته او شيئاً عداه . فاذا كان يعقل شيئاً عداه ، فهل يعقل الشيء ذاته دائماً أم يعقل شيئاً آخر سواه؟ ثم هل في ادراكه للخير او لما يتفق له عرضاً فرق أم لا ، أم يمتنع قطعاً أن يعقل ما عداه؟

فبيّن اذن انه يعقل أشرف المعقولات وأولاها بالألوهية، ولا يلحق به التغير . اذ التغير فيه يعني تغيراً الى حال أسوأ، وهذا ضرب من الحركة . فاذا لم يكون جوهره تعقلا بل قوة ، كانت مواصلة التعقل له مضنية . وبديهي انه ينبغي أن يكون ثمت شيء أشرف من العقل هو المعقول ؛ اذ أن العقل والتعقل قد يحيطان بما هو أخسّ . فاذا وجب تحاشي ذلك (وهو واجب، لأنه أولى بنا أن لا نرى بعض الأشياء (الخسيسة) من أن نراها) فالتعقل ليس الأفضل . فوجب أن يعقل ذاته ، ما دام هو الأفضل ، وأن يكون عقلا يعقل العقل .

(ما بعد الطبيعة ، كتاب — اللام «١٢» — الفصول ٦، ٧، ٨، ٩)

ماهيّة السّعادة

(١١٧٦أ) ٦ . لقد عرضنا لأنواع الفضائل والصداقات والملذات، فبقي علينا الآن الفحص باختصار عن السعادة ، ما دمنا نعتبرها غاية الانسان . ويمكننا الايجاز في القول ، اذا راجعنا ما قلناه بشأنها حتى الآن .

قلنا أعلاه إن السعادة ليست ملكة من الملكات ، اذ لو كانت ملكة لأمكن أن تحصل لمن يرقد طوال العمر ، ولا تختلف حياته عن حياة النبات ، او لمن ألمت به أشد الدواهي . فاذا كان ذلك مردوداً وكان من الأولى أن نضع أن السعادة فعل ما ، كما قلنا في مطلع هذه المقالة ، وكانت الأفعال ضربين : ما يختار ضرورة من أجل ما عداه ، وما يُختار من أجل ذاته ، فمن البيّن أنه ينبغي وضع السعادة بين الأشياء التي تختار من أجل ذاتها ، وليس من أجل اي شيءٍ آخر. فالسعادة لا تفتقر الى شيءٍ ، اذ هي قائمة بذاتها . [١]

ومن خصائص الأفعال التي تختار من أجل ذاتها ، أنه لا يطلب بالاضافة اليها شيءٌ آخر غير ممارستها . وهذا ما يبدو من أمر الافعال المطابقة للفضيلة. لأن الافعال الجليلة والسامية هي مما يطلب من أجل ذاته . وكذلك بعض اصناف اللهو التي لا تطلب من اجل اي شيءٍ آخر. فكثيراً ما ينجم عنها ضرر لا منفعة ، لما قد تؤدي اليه من التهاون بأمر الجسد او الثروة . وهي مع ذلك مما يتهافت عليه الكثير ممن يدرجون في عداد السعداء . ولذلك يجد المدمنون على طلبها حظوة عند اصحاب السلطان لأنهم يوفرون لهم وسائل اللهو التي ينشدونها ــ اذ اللهو هو أحد مطالبهم . من هنا اعتبر اللهو من مقومات السعادة ، ما دام أصحاب السلطان يقضون فراغهم في طلبه .

ولعل حياة هؤلاء القوم مع ذلك ليست دليلا قاطعاً . فالفضيلة والذكاء ، وهما مصدر افعال الانسان النبيل ، لا يتوقفان على مدى السلطان. فاذا كان أصحاب السلطان لا يسيغون الملذات الخالصة والحرة[1] ، ويتهافتون على الملذات الجسدية ، فليس يلزم عن ذلك أنه ينبغي تقديم الملذات الجسدية على ما عداها . فالصبية كذلك يعتبرون ما كان جليلاً عندهم ، جليلا بحد ذاته . فليس غريباً ، ما دامت مقاييس الصبية والكهول مختلفة ، أن تكون مقاييس الأشرار والأخيار مختلفة ايضاً . فلزم اذن — كما قلنا في مواضع عدة — أن يكون الجليل واللاذ هو ما يجده الرجل الفاضل جليلا ولاذاً . اذ أن كل امرئ يحسب أن الفعل الذي يتفق مع مشربه أحب الأشياء . فينتج عن ذلك أن السعادة ليست في الملاهي .

والحق انه من الجهل أن يقال أن اللهو هو غاية الحيـــاة ، واننا نكدّ ونجدّ طوال العمر لكي يتاح لنا أن نلهو . وكل ما يمكن تصوره انمـــا يطلب من أجل ما عداه ، إلا السعادة ، اذ هي غاية بحد ذاتها . فالقول بأن المرء يكافح ويكدح من أجل اللهو قول صبياني سخيف غاية السخافة. وقول أناخارسيس انه ينبغي للمرء أن يلعب ويلهو ، كيا يشتغل بجد بعد ذاك قول صائب ، كما يبدو . فاللعب او اللهو ضرب من الراحة ، ونحن لا نستطيع الاقبال على عمل ما دون انقطاع ، لذلك احتجنا الى شيء من الراحة . إلا أن الراحة ليست غاية بحد ذاتها ، بل هي وسيلة لمواصلة العمل . والحياة السعيدة هي التي يحياها المرء وفقاً للفضيلة ، وهي حياة جد واجتهاد ، لا حياة لهو ! (١١٧٧ آ)

كذلك نعتبر المطالب الجدية فوق المطالب الهزلية . وبمقدار ما يكون الرجل او تكون احدى وظائفه جدية ، بمقدار ما تتسم أفعاله بطابع الجدية . لذلك كان فعلها أشرف وأجل وأجلب للسعادة . اضف الى ذلك أن كلا العبد والسيد قادران على التمتع بالملذات الجسدية ، سواء بسواء . ومع ذلك فنحن لا نسند السعادة الى العبد ، كما لا نسند اليه الحياة (الشريفة) .

---

١) يعني أرسطو بهذه الملذات العقلية التي تليق بالأحرار دون العبيد .

فالسعادة اذن ليست عبارة عن هذه الترهات، بل هي عبارة عن الافعال المطابقة للفضيلة، كما قدمنا.

٧. فاذا كانت السعادة عبارة عن الفعل المطابق للفضيلة، فمن الطبيعي أن يكون الفعل المطابق للفضيلة المثلى، وهي فضيلة الجزء الأمثل منا. وسواء أكان هذا الجزء هو العقل او شيئاً آخر سواه قد يظن انه يحكمنا ويهيمن علينا، ويلم الى ذلك بالجليل والالهي من الشؤون، إما من حيث هو إلهي او من حيث هو أسمى العناصر الالهية فينا؛ فـان فعل هذا الجزء طبقاً لفضيلته الخاصة هو بمثابة السعادة المثلى. وقد اثبتنا من قبل أن هذا الفعل هو فعل التأمل.

أما أن السعادة عبارة عن فعل التأمل فيلزم عما تقدم وعن طبيعة الحال. فالتأمل هو أشرف الأفعال (ما دام العقل هو أشرف شيء فينا وما يحيط به العقل هو أشرف المعارف). كذلك هو أشد الأفعال اتصالاً، اذ بوسعنا أن نمارس التأمل دون انقطاع اكثر من اي فعل آخر. ونحن الى ذلك نفترض أن السعادة ينبغي أن تنطوي على شيء من اللذة؛ وأن ألذ الأفعال المطابقة للفضيلة هو الفعل الذي يتفق مع الحكمة. ويبدو أن الفلسفة تنطوي على أخلص انواع اللذة وأبقاها؛ ولا مراء أن ادراك المعرفة أفضل من طلبها بمراحل.

كذلك تتصف حياة التأمل بصفة الاكتفاء بالذات، الى أقصى حد. فمع أن كلا الرجل الحكيم والرجل الفاضل يحتاجان الى ضروريات الحياة، شيمة سائر البشر، فعندما يتوفر الكفاف من هذه الضروريات للرجل الفاضل، لا يحتاج بعد الى (معونة) سواه من القرناء لكي يمارس الفضيلة (وهو شأن الرجل الضعيف والشجاع ومن عداهما ايضاً). أما الرجل الحكيم فبوسعه أن يتأمل بمفرده، وكلما أغرق في ذلك كلما أغرق في الحكمة. وهو قد يستفيد ولا شك من موآزرة الاقران، إلا أنه مع ذلك اشد الناس اكتفاء بذاته. (١١٧٧ب)

ثم إن حياة التأمل هي وحدها مما نحب من أجل ذاته وحسب. فلا

ينبثق عنها شيء سوى التأمل . أما الأفعال العملية فنحن نطلب من ورائها بعض المنفعة ، قلّت او كثرت ، بالاضافة الى الفعل ذاته . أضف الى ذلك أن السعادة تفترض شيئاً من الفراغ : فنحن نعمل بجد كيما يقيض لنا الفراغ ، ونحارب كيما يقيض لنا السلام . والفضائل العملية انما تمارس في السياسة والحرب خاصة ؛ إلا أن ممارسة السياسة والحرب لا تقترن بالفراغ ، كما يبدو ...

فلزم اذن أن تكون السعادة الانسانية المثلى عبارة عن حياة التأمل ، على شرط أن تدوم مدى العمر ، لأن ما يتصل بالسعادة يستحيل أن يكون ناقصاً .

ومع ذلك فقد تكون هذه الحياة مما لا طاقة للانسان . فالانسان لا يحيا هذه الحياة ، من حيث هو انسان ، بل من حيث يكمن فيه عنصر إلهي. وبمقدار سمو هذا العنصر عن المركّب الذي ينسب اليه الانسان ، يكون سمو فعله عن فعل سائر الفضائل او القوى . فاذا كان العقل شيئاً إلهياً ، بالنسبة الى الانسان ، فكذلك حياة العقل ، بالنسبة الى الحياة الانسانية . وليس لزاماً علينا ان نصغي الى مزاعم القائلين(١) أنه ينبغي للانسان أن يفكر على غرار الناس والمخلوق الفاني على غرار الفانين ؛ بل ينبغي أن نسعى ، جهد طاقتنا ، لبلوغ مرتبة الخلود وأن نصنع كل ما في وسعنا كي نحيا بحسب أسمى وأشرف ما فينا . ومع أن ذلك الجزء صغير الحجم ، فهو يفوق سائر القوى التي فينا ، من حيث القوة والشأن . حتى (١١٧٨ أ) لقد يقال ان هذا الجزء هو ماهية كل منا ، ما دام هو الجزء الأشرف والاسمى. ومن الجهل أن يختار المرء أن لا يحيا حياته هو ، بل حياة كائن آخر عداه . وما قيل أعلاه يصدق على ما نحن بصدده : إن ما يتفق مع طبيعة شيء ما هو الأفضل والألذ له . فكانت حياة العقل هي أفضل حياة للانسان وألذها ، اذ أن الانسان ، هو فوق كل شيء ، عقل . فهذه الحياة اذن أسعد حياة له .

(الاخلاق الى نيقوماخوس ، الكتاب العاشر ، الفصلان ٦ و ٧)

١) يبدو أن أرسطو يشير هنا الى يوروبيدس وبندار الشاعرين .

مراجع المختارات

في الكلام المفرد والمركب	كتاب العبارة	الفصول ١، ٢، ٣، ٤، ٦
في المنهج العلمي	أجزاء الحيوان	الكتاب الاول، الفصلان ١ و ٥
ماهية النفس	كتاب النفس	الكتاب الثاني، الفصلان ١ و ٢
العقل	كتاب النفس	الكتاب الثالث، الفصلان ٤ و ٥
الجواهر واقسامها	ما بعد الطبيعة	الكتاب الثاني عشر، الفصول ١، ٢، ٣، ٤، ٥
الله او المحرك الذي لا يتحرك	ما بعد الطبيعة	الكتاب الثاني عشر، الفصول ٦، ٧، ٨، ٩ .
ماهية السعادة	الاخلاق الى نيقوماخس	الكتاب العاشر، الفصلان ٦ و ٧

ثبت بأهم المصطلحات العربية - اليونانية - الفرنسية

Français	Grec	عربي
Météorologie	Μετεορολογικα	الآثار العلوية
Éternel	Α'ΐδιος	الازلي
Dieu	Θεός	الله
Théologie - Métaphysique	Θεολογία - μετὰ τὰ φῦσικα	الالهيات
Axiomes	'Αξίωμα	مبادئ البرهان
Démonstration	'Απόδειξις	البرهان
Atome	Ἄτομος	الجزء الذي لا يتجزأ
—	—	—
Substance	Οὐσία	الجوهر
—	Ὁμοιομειρα	الاجسام المتشابهة الاجزاء
Définition	Ὅρος	الحد
Sensation	Αἴσθησις	الاحساس
Mouvement	Κίνησις	الحركة
Le Premier Mobile	Τὸ πρῶτον κινοῦν	المحرك الاول
Le Moteur Immobile	Ὁ κῖνιτής ἀκίνητος	المحرك الذي لا يتحرك
Prudence	Φρόνησις	الحكمة العملية (الروية)
Sagesse	Σοφία	الحكمة النظرية
Le vide	Κενός	الخلاء
Le bien	'Αγαθόν	الخير
Imagination	Φαντᾶσία	الخيال

Bonheur	—	Εὐδαιμονία	السعادة
Péripatétique	—	Περιπᾶτικός	المشائي
Forme	—	Μορφή	الصورة
Contraire	—	Ἐναντίος	الضد ج. اضداد
Nature	—	Φύσις	الطبيعة
Qualité première	—	Ποιότης المفرد	الطبائع (الكيفيات)
De l'interprétation	—	Περί ἑρμενειας	العبارة (كتاب)
Privation	—	Στέρησις	العدم
Accident	—	Συμβεβηκός	العرض
L'intellect matériel	—	Νοῦς ὑληκός	العقل الهيولاني
L'intellect agent	—	Νοῦς ποιητικός	العقل الفعال
L'intellect habituel (in habitu)	—	Νοῦς καθ'ἕξιν	العقل بالملكة
Élement	—	Στοιχεῖον	العنصر (الاسطقس)
Passion	—	Θῦμός	الغضب (قوة)
Sophisme	—	Σόφισμα	المغالطة
Changement	—	Μεταβολή	التغير
Séparé	—	χωριστός	المفارق
Corruption	—	Φθορά	الفساد
Action (agir)	—	Ποιεῖν	الفعل
Passion (pâtir)	—	Πασχεῖν	الانفعال
Vertu	—	Ἀρετή	الفضيلة
Induction	—	Ἐπᾶγωγή	الاستقراء
Puissance	—	Δύνᾶμις	القوة
Syllogisme	—	Συλλογισμός	القياس
Catégorie	—	Κατηγορία	المقولة

Entéléchie	—	Ἐντελέχεια (Ἐνέργεια) .	الكمال (الفعل)
Génération	—	Γένεσις	الكون
Matière	—	Ὕλη	المادة (الهيولى)
Place	—	Τόπος	المكان (الحيز)
Espace	—	Χώρα	المكان (البعد)
Désir	—	Ὄρεξις	النزوع (الشهوة)
Harmonie	—	Ἁρμονία	النغم (الانسجام)
L'âme	—	Ψυχή	النفس
L'être	—	Τὸ εἶναι	الوجود
Un être	—	Τὸ ὄν τι	الموجود
Sujet, substrat	—	Ὑποκείμενον	الموضوع

أهم المراجع

مؤلفات أرسطو — عدة طبعات باليونانية والفرنسية والانكليزية الخ ...

ابن رشد — تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ، ١٩٣٨ — ١٩٥٢ .

« « — تلخيص كتاب النفس ، مصر ، ١٩٥٠

JAEGER, W., *Aristotle*, Eng. Tr., Oxford 1948.

ROSS, W. D., *Aristotle*, London, 1949.

TAYLOR, A. E., *Aristotle*, London, 1919.

HAMELIN, O., *Le Système d'Aristote*, Paris, 1920.

ZELLER, E., *The Philosophy of the Greeks*, II, Eng. Tr., London, 1897.

RAVAISSON, F., *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1913.

انجزت المطبعة الكاثوليكية طبع
هــذا الكتاب في الخامس من
شهر نيسان سنة ١٩٥٨

٥٨–٤–٥ | ٣–٤٠٧١



المستودع الوحيد المكتبة الشرقية

ساحة النجمة - بيروت